التصوف والأخلاق

الطبعة الأولى

١٤١٢هـ - ١٩٩١م

نشر وتوزيع

دار الثقافة - الدوحة - ص.ب ٣٢٣

دراسات
في
التصوّف والأخلاق

تأليف

الدكتور
أحمد عبد الرحيم السايح

الدكتورة
عائشة يوسف المناعي



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي هدى السالكين طريق الحق إلى اليقين، وفتح أمام عباده أبواب الرحمة، ووهب الإنسان، ما به أشرقت على النفس أسرار الموجودات، وتجلت معرفة صانع الوجود، ومن إليه ينتهي كل موجود.

والصلاة والسلام على محمد رسول الله ﷺ المبعوث رحمة للعالمين، وهداية للناس أجمعين، قدوة أهل الحق، والباحثين عن اليقين...

أما بعد،

فإن من شأن النابهين، والباحثين عن العلوم والمعرفة، والدارسين للتراث الإسلامي، وما خلفه العلماء المسلمون، وأئمة السلوك. أن يقفوا على هذه الأعمال، التي عمرت بها قلوب، وجاهدت في سبيلها نفوس...

ومن المؤكد لدى العلماء: أن السلوك الصوفي تجربة ذاتية، تخص السالك الذي يعاني التجربة ويكابدها.. كذلك كان السلوك الصوفي: تذوق.

ويذكر العلماء المنصفون: أنه من غير الصواب: أن.. يخضع الإنسان التجارب الذاتية، والتذوق. لحكم العقل ومقولاته..

ولما كان التصوف الأسلامي، له ولعلمائه دور بارز، في انتشار الإسلام، من قارة أفريقيا، وغيرها. كان علينا أن نقرأ التصوف، ونتعرف على أسسه وقواعده، وأصوله، ومقاماته.. لنتبين الطريق..

وأي موضوع يتناوله العلماء، بالبحث والدرس، يصبح علماً من العلوم، يتقصاه الباحثون والدارسون.. وبما أننا نتعرف على التصوف الإسلامي. فإننا نتعرف على علم التصوف. والدارسون يرغبون دائماً أن يقفوا

على مختلف العلوم والفنون. وإنه لمن الأولى لنا أن نقرأ التصوف الإسلامي، وندرس ما فيه من قضايا، تتصل بالمجاهدة، والقلب، والمعرفة، والسير، والسلوك إلى الله رب العالمين..

ومن شأننا أن نعطي موضوعات «علم التصوف» ما تستحق من الاهتمام، والتناول. فالمقامات والأحوال، منازل تهذيبية، ووقفات تربوية، تأخذ بالسالك إلى المدارج، التي ترقى بالإنسان...

والعلماء يذكرون: أن الإمام ابن القيم، حينما تناول بالشرح «منازل السائرين» للهروى. سمى شرحه: «مدارج السالكين» **ومدارج السالكين مداج الارتقاء الصوفي، والتطبيق العملي لمن أراد أن يسلك الطريق السليم.**

وإن أمتنا وهي تتطلع إلى مجد الأسلاف، من شأن أبناءها أن يكونوا على معرفة بعلمائها الأفذاذ، الذين نشروا الإسلام في الأرض، وملأوا القلوب بحب الله، وعمروا نفوسهم، وصدورهم، بذكر الله..

إن قضايا التصوف والأخلاق، تشد الانتباه، وتثير الاهتمام. فما أحرانا أن نكون من المتنبهين، وما أجدرنا أن نكون من المهتمين.

والله من وراء القصد

«الدوحة: رمضان ١٤١١ هـ»

الدكتور أحمد عبدالرحيم السايح
أستاذ مساعد بقسم العقيدة
كلية الشريعة ـ جامعة قطر

الدكتورة عائشة يوسف المناعي
مدرّس بقسم العقيدة
كلية الشريعة ـ جامعة قطر.

تمهيد

إن من الحقائق التي لا مرية فيها: أن الإنسان لا يتأتى لـه أن يلج باب الله، أو يسير في الطريق إليه... إلا بالعبودية الخالصة لله، وحده لا شريك له..

فإذا ما تمخضت العبودية لله سبحانه، وأصبح الإنسان من عباد الله المخلصين، وحقق بذلك ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ فإن الله سبحانه لا يجعل للشيطان عليه من سبيل[1]..

وإذا ما حقق الإنسان العبودية، فإن الله يتولاه بالإمداد بالمعرفة. إنه سبحانه وتعالى، يقول عن موسى وفتاه: ﴿فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً﴾[2]..

إنه حقق العبودية، فكان ثمرة ذلك أن يغمره الله بالرحمة، وأن يفيض عليه العلم، وليست المعرفة وحدها هي ثمرة التحقق بالعبودية، بل إن للتحقق بالعبودية ثماراً كثيرةً سامية..

ولقد حقق سيدنا رسول الله ﷺ العبودية، كاملة تامة.. لقد حققها في ذروتها.. فكانت صلاته، وكانت نسكه، وكانت حياته بأكملها، وكان موته لله رب العالمين، لا شريك له: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾[3]..

---

(١) الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال» المقدمة ص ١١، ط. دار الكتاب اللبناني بيروت.

(٢) سورة الكهف: الآية ٦٥.

(٣) سورة الأنعام: الآيتان ١٦٢، ١٦٣.

لقد حققها موفورة تامة، فأتاه الله عز وجل الدنيا والآخرة[1]..

ولا يجهل أحد من المسلمين ـ ولا أحد من المستشرقين الذين عنوا بدراسة الحركات الإسلامية ـ أن أول متنسك في الإسلام، هو سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.. **وقد ترسم كثير من الصحابة الأولين خطاه، واسترشدوا بهداه، فتنسك منهم أبو ذر، وصهيب، وحذيفة، وأبو الدرداء، وأبو هريرة، وعمران الخزاعي**، وغيرهم، وكانوا أول الأمر يدعون بالزهاد، أو العباد، أو النساك، أو البكائين أو الوعاظ، ولم ينكر عليهم هذا أحد.. لا صاحب الشريعة، ولا أصحابه، بل أقروهم على خطتهم، **وفضلوهم على المستمتعين المتلذذين**، واعترف لهم كثير من الصحابة، بكرامات، ومعارف، لا تتاح لكافة المسلمين[2].

وقد وضح ابن خلدون، نشأة هذه الطائفة، المتنسكة في الإسلام، ثم **أفاض في وصف الكشف، الذي يفوزون به، على أثر هجرانهم للمادة، وفي أن هذا الكشف يكون عن طريق الشهود، وفي أن مراتبهم تمكنهم من التصرف في العالم السفلي، تصرفاً قوياً**.. فقال: «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة»[3].. **وأصله أن طريقة هؤلاء القوم ـ لم تزل عند**

---

(١) الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال» المقدمة ص ١٢ بتصرف

(٢) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامي» ص ٣٣، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٩١ هـ.

(٣) يشير ابن خلدون إلى أن التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، لأن هذا الاسم أطل على هذه الطائفة في عهد «التدوين» عندما اشتهروا بالخشونة، والرجولة، ولبس الصوف والاستعداد للجهاد.
وكان عهد التدوين قد بدأ بمن كتب الحديث في عهد رسول الله ﷺ، وظل ينمو حتى ازدهر في أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني، بتحرير الحديث، والفقه، والتفسير، واللغة، وما إلى ذلك.
أما مادة «التصوف» من حيث العبادة والخلق على أوسع معاني العبادة والخلق، فموجودة مشهودة في الكتاب والسنة، شأن بقية مواد علوم الدين. فإذا لم يكن لفظ التصوف موجوداً في هذا العهد، فقد كانت العبادات والأخلاق وتربية النفس، ووسائل العلاقة بالله، والارتفاع بإنسانية الإنسان. كل هذه مسجلة في دين الله وهي =

سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم - طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور، من لذة، ومال، وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة.. وكان ذلك عاماً في الصحابة، والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا، في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[1]..

ويمضي ابن خلدون فيقول: «فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد، والانفراد عن الخلق، والإقبال على العبادة. اختصوا بمآخذ مدركة لهم، وذلك أن الإنسان، بما هو إنسان، إنما يتميز عن سائر الحيوان، بالإدراك.. فالروح العاقل، والمتصرف في البدن، ينشأ من إدراكات، وإرادات، وأحوال. وهي التي يميز بها الإنسان... **والمريد في مجاهداته، وعباداته، لا بد وأن ينشأ له عن كل مجاهدة، حال نتيجة تلك المجاهدة. وتلك الحال: إما أن تكون نوع عبادة فترسخ، وتصير مقاماً للمريد، وإما أن لا تكون عبادة، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس، من حزن، أو نشاط، أو غير ذلك، من المقامات. ولا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد، والمعرفة، التي هي الغاية المطلوبة للسعادة»**[2]..

ويواصل ابن خلدون الحديث عن الكشف، والاطلاع فيقول: ثم إن هذه المجاهدة، والخلوة، والذكر.. يتبعها غالباً، كشف حجاب الحس،

= التصوف سماه الناس كذلك. فالاسم حادث والمادة قديمة بقدم الكتاب والسنة شأن بقية علوم الدين سواء بسواء. ولم يكن هذا بدعاً فلم يكن في هذا العهد علم باسم الفقه ولا باسم الأصول، ولا باسم مصطلح الحديث ولا غير ذلك من علوم الدين ولكن المادة كانت موجودة في الكتاب والسنة. فلما دونت العلوم أطلقت الأسماء حسبما رجحته الظروف الواقعية آنذاك. انظر: «أبجدية التصوف» لفضيلة الشيخ محمد زكي إبراهيم ص ١٧، ١٨.

(١) ابن خلدون «المقدمة» ص ٣٩٨، ط. دار التحرير، سنة ١٣٨٦ هـ، القاهرة.

(٢) ابن خلدون «المقدمة» ص ٣٩٩، ط. دار التحرير «بتصرف واختصار».

والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس، وقويت أحوال الروح، وغلب سلطانه، وتجدد نشوه، وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزايد، إلى أن يصير شهوداً، بعد أن كان علماً، ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس، الذي لها من ذاتها... وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الربانية، والعلوم اللدنية، والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى.. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود، ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات، وتصير طوع إرداتهم[1]..

ولا يستطيع مؤمن إيماناً صحيحاً الاعتراض على هؤلاء، وقد انتهلوا جميع العناصر الأولية لتنسكهم من الكتاب الكريم، والأحاديث القدسية، والنبوية، والسنة الغراء، فاغترفوا من هذه المنابع السامية: أصول الإيمان، ومبادىء التقوى، وعناصر الذكر، والفكر، **وقواعد التطهر الباطني، وقوانين السلوك العملي**[2]..

الذي لا شك فيه أن المسلمين الأولين قد طفقوا منذ فجر الإسلام يتأملون في المثل القرآنية العليا، ليتخذوا منها نبراساً، يضيئون به أعماق قلوبهم ليستشكفوا في دخائلها عناصر الأحوال الروحية التي شاهدوها ممثلة في نبيهم، بعد أن ظفرت بالرضى الإلهي العميم.. ولقد ركزوا جهودهم الشخصية في هذا التأمل، حتى بلغ عندهم من العمق حدا لم تظفر بمثله كافة المسلمين. وهذا الذي سماه الحسن البصري فيما بعد «علم الخواطر والقلوب»[3]..

(١) ابن خلدون «المقدمة»، ص ٤٠٠.
(٢) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامي» ص ٣٤.
(٣) المصدر نفسه ص ٣٥.

ومما لا سبيل إلى الريب فيه، بأي وجه من الوجوه، أن المصدر الأول الذي أرشد المسلمين إلى هذا الصراط السوي، وأنار لهم طريق العروج إلى رب العالمين، **هو القرآن الكريم، والأحاديث القدسية**.. وأن المصدر الثاني هو أقوال النبي الجليل صلوات الله عليه وسلامه، وأفعاله الظاهرية، **وأحواله الباطنية** التي كانوا يرونها ببصائرهم، ويستشفونها بقلوبهم، فيتخذون منها مثلهم العليا، ونماذجهم الرفيعة، وشموسهم الساطعة، التي تضيء لهم سبيل الحياة[1]..

ومن هذا يتضح أن السنة المحمدية عند هؤلاء الأتقياء، ليست هي الإحاطة بالأوامر الظاهرية، والأفعال الخارجية واتباعها فحسب، ولكنها أيضاً **تطبيق أصول الفضائل الأخلاقية الباطنية**[2]..

فالكتاب والسنة وحياة الرسول ﷺ تطبيق نموذجي للتجربة الدينية بجميع أبعادها ولأهم الأسس التي يقوم عليها التصوف[3]..

إن التصوف جزء جوهري من الدين الإسلامي. **إذ أن الدين يكون ناقصاً بدونه**، بل يكون ناقصاً من جهته السامية ـ أعني جهة المركز الأساسي ـ لذلك كانت فروضاً رخيصة، تلك التي تذهب بالصوفية إلى أصل أجنبي «يوناني» أو «هندي» أو «فارسي».. وهي معارضة بالمصطلحات الصوفية نفسها تلك المصطلحات التي ترتبط باللغة العربية ارتباطاً وثيقاً..

وإذا كان هناك من تشابه بين الصوفية وما يماثلها في البيئات الأخرى، فتفسير هذا طبيعي لا يحتاج إلى فرض الاستعارة، ذلك أنه ما دامت الحقيقة واحدة فإن كل العقائد السنية تتحد في جوهرها، وإن اختلفت فيما تلبسه من صور[4]..

---

(١) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامي» ص ٣٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٦.

(٣) انظر: الدكتور محمد مصطفى «علم التصوف» ص ٢٠٧، ط. مطبعة السعادة، ١٤٠٣ هـ.

(٤) الدكتور عبدالحليم محمود «الفيلسوف المسلم» ص ١٠٤، ط. مكتبة الأنجلو المصرية.

ويقول الأستاذ ماسينون: وقد بين «نيكولسون» أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل في الإسلام غير مقبول. والحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأفكار التي اختص بها متصوفة المسلمين، نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث، وتقرئهما، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث، وما حل بالأفراد من نوازل[1]. .

ويذكر صاحب التبصير في الدين: ما يمتاز به أهل السنة عن غيرهم من الخوارج والروافض والقدرية، فيذكر: أن سادس ما امتاز به أهل السنة هو التصوف والإشارات وما لهم فيها من الدقائق والحقائق[2]. .

فمن القرآن والسنة استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم في الأخلاق والسلوك، ورياضاتهم العملية التي قاموا عليها من أجل تحقيق هدفهم من الحياة الصوفية[3]. .

وقد بين لنا الطوسي في «اللمع» أن للصوفية تخصصاً بمكارم الأخلاق، والبحث عن معالي الأحوال، وفضائل الأعمال، اقتداء بالنبي وصحابته، ومن تبعهم. وهذا كله موجود علمه في كتاب الله عز وجل[4]. .

ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقاً[5] للسلوك إلى الله، يبدأ بمجاهدة النفس أخلاقياً، ويتدرج السالك له

---

(١) انظر: الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص ٢١٥.

(٢) أبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص ١١٨، ط. عزت العطار، تحقيق: الشيخ زاهد الكوثري.

(٣) الدكتور التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص ٣٨، ط. دار الثقافة، ١٩٧٩ م.

(٤) الطوسي «اللمع» ص ٣٢.

(٥) الطريق لغة: السبيل الذي يطرق بالأرجل، والجمع طرق وأطرق، وأطرقاء، وأطرقة، وجمع الجمع طرقات. وعنه استعير كل مسلك يسلكه الإنسان في فعل محموداً كان أو مذموماً. . الفيروزآبادي «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» جـ ٣ ص ٥٠٤، ط. المجلس. والأصفهاني «مفردات غريب القرآن» مادة «طرق» ويقال: الطريق والطريقة على سبيل الترادف. الفيروزآبادي، «القاموس =

في مراحل متعددة، تعرف بالمقامات والأحوال، وينتهي من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله[1]. .

فالتصوف الإسلامي بقضه وقضيضه، انبثق من الكتاب الكريم، والأحاديث القدسية، والنبوية. حيث انتهله أربابه من الحياة المحمدية، ظاهرها وباطنها. وقد بدأها النبي ﷺ، وسار الصحابة رضوان الله عليهم فيها على نهجهم السامي واقتبسوا من أنواره السماوية المتلألئة، دون أن يشوه جمال ذلك أجنبي أو يدنس نقاءه دخيل لأن الاتجاه إلى السلوك الصوفي له مؤثراته الداخلية البحتة. وهي مؤثرات تتصل بالفرد من الناحية الداخلية، أكثر من أن تتصل بعامل خارجي. .

لا بد - إذن - من أن يكون الاستعداد الشخصي الفردي الفطري موجوداً مهيأً، ويكفي لأن يسلك عملياً هذا الطريق، كلمة، أو فكرة، أو إشارة، أو حادثة من الحوادث، فيأخذ فعلاً في سيره نحو الله تعالى: «إني ذاهب إلى ربي». . هذا العزم المصمم الذي يتمثل في هذه الكلمة الكريمة: لا بد له من الاستعداد الفطري، الذي لا يغني عنه فلسفة «أفلاطونية» ولا «فيدانتا هندية» ولا «زرادشتية فارسية». .

وقد يكون المتجه إلى التصوف قارئاً للأفلاطونية الحديثة، أو لا يكون، وقد يكون على علم بعقائد «الهند»، أو لا يكون. . .

= المحيط» مادة طرق. ويقال: الطريقة بمعنى: السيرة والحالة، وطريقة الرجل: مذهبه «الشرتوني» أقرب الموارد مادة «الطريقة». وقد ورد اللفظان: طريق وطريقة في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿مصدقاً لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم﴾ (الأحقاف: ٣٠). وقال تعالى: ﴿إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوماً﴾ (طه: ١٠٤). وقال تعالى: ﴿وأن لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقاً﴾ (الجن: ١٦). وقد شاع استخدام كلمتي: طريق وطريقة عند الصوفية للإشارة إلى مراحل السلوك إلى الله. انظر: التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» هامش ص ٣٨.

(١) التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص ٣٨.

فالمتخصص في الأفلاطونية الحديثة، لا يفيده تخصصه هذا في أن يكون صوفياً وكذلك الأمر في المتخصص في عقائد الهند[1]. .

وقد قرأ الإمام الغزالي كتب الصوفية أنفسهم، ويحدثنا بذلك فيقول: «فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي زيد البسطامي - قدس الله أرواحهم - وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل عن طريقهم بالتعليم والسماع»[2]. .

ويعلق فضيلة أستاذنا الإمام الدكتور عبدالحليم محمود على كلام الغزالي فيقول: ولكن ذلك لم يجعل منه صوفياً، ولم يكن الغزالي بهذه الكتب ولا بمطالعته لفلسفة اليونان، ودراسته لها دراسة عميقة صوفياً. . ولكنه تبين أن أخص خواصهم - على حد تعبيره - ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم، بل بالذوق والحال، وتبدل الصفات. .

فليس التصوف ثقافة كسبية، تتأثر بهذا الاتجاه أو ذاك، وإنما هو ذوق ومشاهدة، يصل الإنسان إليهما عن طريق الخلوة، والرياضة، والمجاهدة والاشتياق، بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى[3]. .

توالت حركت التصوف بعد الصحابة عند التابعين، في كثير من البساطة بحيث كانت مقوماتها الذاتية هي: التأمل في آيات القرآن، ومحاولة استكشاف أسرارها العميقة، واقتناص مراميها البعيدة، والزهادة، وكبح جماح النفس، والاعتكاف والتنقل، والتهجد[4]. .

---

(١) الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص ٢١٧، ط. دار الكتاب اللبناني.
(٢) المصدر نفسه ص ٢١٧.
(٣) المصدر نفسه ص ٢١٨.
(٤) الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامي» ص ٥٣.

وكان المتصوفة في أول نشأتهم متفرقين، ولكنهم لم يلبثـوا أن شعروا بالحاجة إلى اجتماعهم، وتأليفهم وحدة قوية، فتعارفوا واجتمعـوا فريقـين: أحدهما في البصرة، وثانيهما في الكوفة، وكون كل فـريق منهما مـدرسة لها تعاليمها وآراؤها التي تتفق مع ميوله الفطرية[1]. .

تضافر هذا التكتل الطارىء مع بعض الآراء التي أعلنهـا المتصوفـة، والتي تبدو في ظاهرها للوهلة الأولى شاذة عن التعاليم الإسلامية السلفية، على تكوين نوع من العداوة بينهم وبين الفقهاء المحدودي الدخـل على أن الأوليين من المتصوفة، لم يكونوا يتوقعون أن تنشب الحرب بينهم وبين الفقهاء يوماً ما، وأن يدس هؤلاء لهم عند الخلفاء والأمراء، وأن ينتهي الأمر بقتل بعضهم، واضطهاد البعض الآخر. .

يقـول الدكتور محمد غلاب: «وفي الحق أنه لم يكد المتصوفة يعلنون أنهم يحاسبون القلوب والضمائر، وينشغلون بالبواطن دون الظواهر، حتى ثارت ثائرة الفقهاء، وهبـوا يتهمونهم بـالمروق عـلى الشريعة التي تعلن في وضوح: أنها تحكم بالظواهر والله يتولى السرائر. . ويتابع الـدكتور غـلاب كلامه فيقول: «وليس الفقهاء وحدهم الذين دانوا ـ المتصوفة ـ وإنما سبقهم إلى ذلك القدرية والإمامية، وغيرهم من الغلاة، فرموهم بأنهم لا يقصدون من وراء تنسكهم وتصوفهم إلا الرضى بالموجود، ليعفيهم ذلك من إجلال الأئمة الإثنى عشر، وهذا إثم كبير. . أما المعتزلة والـظاهريـة، فقد كـانوا يجدون من غير المعقول الموافقة على ما يسميه المتصوفة «بالعشق» بين الخالق والمخلوق، لأنه نظرياً يقتضي التشبيه، وعملياً يستلزم الملامسة والحلول[2]. .

---

(١) ويذكر ماسينون في دائرة المعارف الإسلامية أن مدرسة البصرة كان أصحابها مفطورين على النقد، لا يؤمنون إلا بالواقع، وكانوا على مذهب أهل السنة، وشيوخهم الحسن البصري ومالك بن دينار وفضل الرقاشي وصـالح المري، وعبدالـواحد بن زيـد، ورباح بن عمرو القيسي «دائرة المعارف»، جـ ٩ ص ٣٣٠ بتصرف أما مدرسة الكوفة فتنزع نزعة مثالية ومن أبرز مدرسة الكوفة سعيد بن جبير وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة. . وهناك مدارس أخرى منها مدرسة المدينة، ومدرسة مصر، راجع: الدكتور التفتازاني «مدخل إلى التصوف-الإسلامي» ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) الدكتور غلاب «التنسك الإسلامي» ص ٥٤.

وإن الباحث يجد أن الصوفية في القرن الثالث الهجري، اتجهوا إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس، والسلوك، محددين طريقاً إلى الله، يترقى السالك له، فيما يعرف بالمقامات والأحوال، وعن المعرفة ومناهجها. . ووضعوا القواعد النظرية لهذا كله، كما حددوا رسوماً عملية معينة لطريقتهم[1]. .

ويمكن أن يؤكد الدارس للتصوف أن القرن الثالث هو بداية تكون علم التصوف بمعناه الدقيق. واستمر هذا التصوف كذلك في القرن الرابع، بحيث يمكن أن نعتبر تصوف هذين القرنين تصوفاً إسلامياً ناضجاً اكتملت له كل مقوماته[2]. . حيث دخل التصوف دور المواجد، والكشف، والأذواق، وهذا الدور يقع في القرنين الثالث والرابع، اللذين يمثلان العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه[3]. .

وقد أصبح التصوف منذ القرن الثالث متميزاً على علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية. . ولا شك أنه كان لحركة تدوين العلوم الشرعية التي سبقت تدوين التصوف أثر في ذلك، على نحو ما يقول ابن خلدون: «فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك[4]. .

---

(١) الدكتور التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص ٩٥.

(٢) المصدر نفسه ص ٩٦.

(٣) الدكتور أبو العلا عفيفي «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» ص ٩٢.

(٤) انظر: عبدالرحمن بن خلدون «المقدمة» ص ٣٩٩، ط. التحرير. ومما يلاحظ أنه بدأ تدوين بعض السنن في وقت مبكر قبل نهاية القرن الأول الهجري في عهد عمر بن عبدالعزيز المتوفى سنة ١٠١ هـ. ولكن تدوينها بالمعنى الحقيقي يقع بين سنتي ١٢٠ - ١٥٠ هـ. وكان تدوين الفقه كذلك أثناء القرن الثاني. أما أصول الفقه فأول من صنف فيه الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ. وأما علم الكلام فظهر التصنيف فيه في القرن الثاني أيضاً خصوصاً في العصر العباسي. انظر: الشيخ مصطفى عبدالرزاق «تمهيد لتاريخ الفلسفة» ص ١٩٥، ٢٠٥، ٢٢٢، ٢٨٨.

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علمي الفقه والتصوف قائلاً: «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهو الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات. وصنف مخصوص بالقوم - الصوفية - في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق، والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك»[1]..

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفي: أنه «لولا التصوف لكان الإسلام كما فهمه المتزمتون من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، ديناً خالياً من الروحانية العميقة، ومن العاطفة وكانت عباداته ومعاملاته مجموعة جامدة من القواعد والأشكال والأوضاع، ومعتقداته مجموعة من التجريدات، أقل ما يقال عنها أنها تباعد بين العبد وربه، بدلاً من أن تقربه إليه، وتورث صاحبها الشك والحيرة والقلق، بدلاً من الطمأنينة واليقين[2]..

والشيخ مصطفى عبدالرزاق يعلق على مادة «التصوف» في دائرة المعارف الإسلامية فيقول: «ولما نشأ البحث في العقائد والتماس الإيمان من طريق النظر أو النصوص المقدسة. وتوجهت همم المسلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين، أصبح الكمال الديني التماس الإيمان والمعرفة من طريق التصفية والمكاشفة، وأصبح عبارة عن بيان هذه الطريقة وسلوكها»[3]..

ويرى أهل البحث والدراسة: أن التصوف ليس أسلوباً من الأساليب يحيا الصوفي بمقتضاه، وحسب بل هو في الوقت نفسه وجهة نظر خاصة تحدد موقف العبد من ربه أولاً، ومن نفسه ثانياً، ومن العالم وكل ما فيه ومن فيه آخر الأمر.. فالصوفية لم يشاركوا عامة المسلمين في نظرتهم إلى الدنيا، ولم يشاركوا الفقهاء أو المتكلمين في نظرتهم إلى الدين، ولم يشاركوا الفلاسفة في

---

(١) عبدالرحمن بن خلدون «المقدمة» ص ٣٩٩.

(٢) الدكتور التفتازاني «مدخل إلى التصوف الإسلامي» ص ٩٧.

(٣) الدكتور مصطفى عبدالرزاق «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد ٩ ص ٣٤٦، ط. كتاب الشعب.

نظرتهم إلى الله والإنسان والعالم. ولهذا جاء التصوف الإسلامي ثورة شاملة على هؤلاء جميعاً[1]..

والباحث يجد أن كثيراً من أصحاب التراجم والتأريخ للمذاهب والفرق قد عد الصوفية فرقة من فرق المسلمين. يقول الكلاباذي عن الصوفية في كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»: «أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل، لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله»[2]..

وواضح أنه بهذا التمييز في التفكير يمكن أن يعد الصوفية فرقة من الفرق الإسلامية[3]..

وممن عد الصوفية فرقة ابن النديم في كتاب «الفهرست» حيث قال:

١ ـ في المعتزلة والمرجئة.
٢ ـ في متكلمي الشيعة الإمامية والزيدية.
٣ ـ في المجبرة الحشوية.
٤ ـ في متكلمي الخوارج.
٥ ـ في السياح والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس[4]..

وذكرهم الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال بأنهم فرقة من الفرق

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» ص ١٠٤، ط. دار المعارف، ١٩٦٣ م.

(٢) الكلاباذي «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٧٨، ط. مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) طه عبدالرؤوف سعد، ومصطفى الهواري «المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين» ص١١١، ط. الكليات الأزهرية.

(٤) ابن النديم «الفهرست» ص ٢٤٥ ـ ٢٦٠، ط. دار المعرفة بيروت.

الطالبة للحق: «أن أصناف الطالبين للحق أربع فرق: المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية»[1]..

ويقول الرازي في «اعتقادات فرق المسلمين»: اعلم أن أكثر من قص فرقة الأمة لم يذكر الصوفية ـ وذلك خطأ ـ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن وهم فرق[2]..

وابن الجوزي في كتاب «تلبيس أبليس» يذكر: «أن التصوف مذهب معروف»[3].

والتصوف الإسلامي ينفرد عن سائر مظاهر الفكر الإنساني بعامة، والإسلامي بخاصة، حيث أن التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق..

فالتصوف في جوهره تجربة روحية تخص الصوفي الذي يعانيها ويكابدها، مصدر هذه المعاناة إرادة عارمة من الصوفي أن يتصل بالله. ولما كانت هذه الأحوال تخص من يعانيها فضلاً عن أنها لا تخضع لحكم العقل ومقولاته، فإنه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول أن يزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بميزان العقل، لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعاً. أما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم[4]..

وإذا كانت التجربة الصوفية حال ذاتية فإنه يلزم عن ذلك نتيجتان:

١ ـ أن تتفاوت التجارب وفقاً لمقام كل صوفي في الطريق، ووفقاً للاستعداد الروحي لكل منهم، ومن ثم تختلف تعبيراتهم، وأن لا تتفق أحوالهم. يقول رويم بن محمد البغدادي: الصوفية بخير ما اختلفوا، فإن

---

(١) الغزالي «المنقذ من الضلال» ص ٨٦، ط. دار الكتاب اللبناني.

(٢) فخر الدين الرازي «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص ١١٥، ط. الأمبابي.

(٣) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» ص ١٦٥، ط. مكتبة الدعوة الإسلامية.

(٤) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحي «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٦٥، ط. عالم الفكر، ع ٢ مجلد ٦ الكويت.

اتفقوا فلا خير فيهم، ذلك أن اتفاقهم إنما يعني أنهم احتكموا إلى شيء مشترك يجمعهم: أنه العقل، تماماً كما تتفق الفرقة الواحدة في أصول عقلية تجمعهم وحينئذ لن يصبحوا صوفية[1]. .

ولكن هذا لا ينفي اشتراك القوم في أصول الطريق كالزهد والخوف والرجاء وغيرها من المقامات، وكالمحبة والأنس والشهود وغير ذلك من الأحوال. ونجد أن القوم قد اتفقوا على مصطلحات معينة يطلقونها على مسائلهم ووارداتهم، وعلى منهج في المعرفة ذي ثلاث شعب حسية وعقلية وقلبية[2]. .

٢ ـ وإذا كانت النتيجة الأولى هي تفاوت التجارب وفقاً لمقام كل صوفي، فإن النتيجة الثانية هي تفاوت أحوال الصوفي الواحد في أوقاته المختلفة وفقاً لاستعداده وحالته النفسية وترقيه في الطريق. . وإذا كانت نقطة البدء في أي نشاط عقلي ـ كالفلسفة ـ أنا أفكر أنا أشك باعتبار الشك مظهراً للتفكير، فإن منطلق التجربة الروحية التي هي جوهر التصوف «أنا أريد»[3]. .

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي:

«التصوف هو المظهر الروحي الديني الحقيقي عند المسلمين، لأنه المرآة التي تنعكس على صفحتها الحياة الروحية الإسلامية في أخص مظاهرها. . فإذا أردنا أن نبحث عن العاطفة الدينية الإسلامية في صفائها ونقائها وعنفها وحرارتها وجدناها عند الصوفية. . وإذا أردنا أن نعرف شيئاً عن الصلة الروحية بين المسلم وربه، كيف يصور هذه الصلة وكيف يجاهد طول حياته في توكيدها وتدعيمها، وكيف يضحي بكل عزيز لديه ـ بما في ذلك نفسه ـ

---

(١) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحي «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٦٦، ط. عالم الفكر، ع ٢ مجلد ٦ الكويت.

(٢) راجع الدكتور الشاذلي «مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة» ص «جـ».

(٣) انظر: الدكتور صبحي «التصوف إيجابياته وسلبياته» ص ٣٦٦ ع ٢ م ٦.

محافظة وغيرة عليها ، وجب أن نقرأ سير الصوفية المسلمين ونتدبر أقوالهم[1]. .

ومن أراد أن يلتمس معنى التصوف فسوف يجد ذلك في حياة الصوفية إذ التصوف في حقيقته سلوك عملي. . .

وإنك تجدني أكتفي في هذا التمهيد بما ذكرته، حيث رأينا اتقاد الجذوة، والارتقاء إلى عوالم الانشراح، وساحات القرب، وحيث يجوب السالك رياض اليقين، وتطل نفسه على نور البصيرة الذي لا يعتريه غروب، ويتوفر لديه الوازع الداخلي، الذي لا يعقبه غياب. . وتتجلى للإنسان فيوضات الرحمة، ويستشعر جمال اللطف الإلهي، وسعة العطاء الرباني، وغزارة الإفاضة السخية. .

---

(1) انظر: الدكتور أبو العلا عفيفي «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» ص١٠٣.

كلمة تصوف

إن الباحث في كلمة «تصوف» يجد أن الكلمة، من أكثر الكلمات تداولاً وذيوعاً، وانتشاراً، واستعمالاً. فقد ظفرت بما لم يظفر به غيرها من الكلمات.

ولا يخفى أن البحوث والدراسات قد سجلت لكلمة «تصوف» تحركات واسعة، في مجال الفكر الإسلامي. وقل أن يخلو كتاب، يتصل بالسلوك من القديم والحديث، من دوران هذه الكلمة، في كثير من صفحاته ومباحثه..

ذلك أن التصوف منذ أن اتخذ مكانه في المجتمع الإسلامي، وهو مجال صراع عنيف، وجدل متصل، بين المؤيدين والمعارضين، والأولياء والخصوم. مما أعطى لكلمة تصوف، وما جاء منها، وتولد عنها شأناً وذيوعاً واعتباراً..

ومما يجدر أن نعرفه: أن يروى عن أحد الصالحين أنه كان يمتنع عن التحدث فيما يتعلق بشخصه. ولو أمكنه أن يلغي سيرته الشخصية من أذهان الناس، ولو أمكنه أن يلغي اسمه، لفعل راضياً، مغتبطاً. ذلك أن التسمية والجانب الشخصي الفردي، في الإنسان، لا قيمة لهما إذا نظرنا إلى الآفاق العليا من الروحانية... ومما يتلاءم مع هذا الاتجاه، قول بعض الصوفية ما معناه: «إن طائفة الصوفية لو تنزهت عن الفردية، والشخصية لنزههم الله عن التسمية، تنزيهاً مطلقاً. ولكن لما شابت الفردية أعمال بعضهم، وضع لهم اسم، واندرجوا تحت اسم «الصوفية»[1].

وأول مشكلة تثار بالنسبة إلى التصوف الإسلامي، هي مشكلة اسمه.

---

(١) انظر: الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال للغزالي» المقدمة ص ١٥٣، ط. دار الكتاب اللبناني ببروت، ١٩٨٥ م.

من أين اشتق، شأنه شأن علم الكلام. وهي مشكلة قديمة، نجدها تثار في أقدم مما لدينا من كتب التصوف الإسلامي. مثل كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج[1]، ثم تناولها من بعده من كتبوا عن التصوف[2]..

فالسراج يعقد في «اللمع» فصلاً. بعنوان: «باب الكشف عن اسم الصوفية، ولم سموا بهذا الاسم، ولم نسبوا إلى هذه اللبسة». يبدأ بالسؤال عن السبب في تسمية «الصوفية» بهذا الاسم. دون نسبتهم إلى حال، ولا إلى علم معين، كما ينسب الفقهاء إلى الفقه، وأصحاب الحديث إلى الحديث. قائلاً: فلم قلت: الصوفية، ولم تنسبهم إلى حال، ولا إلى علم، ولم تضف إليهم حالاً، كما أضفت الزهد إلى الزهاد، والتوكل إلى المتوكلين، والصبر إلى الصابرين. فيقال له: لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم. وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفاً ومستأنفاً. وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال، مستجلبين للزيادة. فلما كانوا في الحقيقة كذلك. لم يكونوا مستحقين اسماً دون اسم. فلأجل ذلك. ما أضفت إليهم حالاً دون حال ولا أضفتهم إلى علم دون علم. لأني لو أضفت إليهم في كل وقت حالاً «هو» ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال، والأخلاق، والعلوم، والأعمال، وسميتهم بذلك. لكان يلزم أن أسميهم في وقت باسم آخر، وكنت أضيف إليهم في كل وقت، حالاً دون حال، على حسب ما يكون الأغلب عليهم[3]...

والباحث في منشأ كلمة «تصوف» يجد أن العلماء القدامى والمحدثين،

---

(١) أبو نصر السراج المتوفى في شهر رجب سنة ٣٧٨ هـ - اكتوبر سنة ٩٨٨م.

(٢) انظر: الدكتور عبدالرحمن بدوي «تاريخ التصوف الإسلامي» ص ٥، ط. وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٥ م.

(٣) راجع: أبو نصر السراج الطوسي «اللمع» ص ٤٠، ط. دار الكتب الحديثة بمصر، ١٣٨٠ هـ.

اختلفوا في منشأ هذه الكلمة اختلافاً واضحاً. يقول الهجويري[1]: وقد تكلم الناس في تحقيق هذا الاسم كثيراً، وألفوا كتباً في ذلك.

- فقالت جماعة: إن الصوفي يسمى بالصوفي، لأنه يلبس ثياب الصوف.

- وقالت جماعة: إنهم سموا صوفية، لأنهم في الصف الأول.

- وقالت طائفة: إنهم سموا كذلك لأنهم يشبهون أهل الصفة.

- وقال آخرون: إن هذا الاسم مشتق من الصفاء[2].

ويذكر الكلاباذي[3]: أن طائفة قالت: إنما سموا الصوفية: صوفية. لصفاء أسرارهم ونقاء أثارهم... وقال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته. وقال قوم: إنما سموا صوفية، لأنهم في الصف الأول، بين يدي الله عز وجل، بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه، وقال قوم: إنما سموا صوفية، لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة، الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ.

---

(١) الهجويري هو علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري. مواطن غزنوي ينسب إلى مدينة «غزنة» موطن الأسرة الغزنوية، التي أسست في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري دولة كبيرة، والهجويري من المرجح أنه عاش في الفترة ما بين العقدين التاسع والعاشر من القرن الرابع الهجري، والعقد السابع من القرن الخامس الهجري «كشف المحجوب» جـ ١ ص ١٥.

(٢) راجع الهجويري «كشف المحجوب» جـ ١ ص ١٢٧، تحقيق: الدكتورة إسعاد عبدالهادي، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة.

(٣) الكلاباذي: محمد بن إبراهيم بن يعقوب الملقب بتاج الدين الكلاباذي البخاري من أهل بخارى وكان حنفياً في الفقه، وصوفياً في المسلك. توفي سنة ٣٨٠ هـ. مقدمة كتاب «التعرف» ص ٢٠، ط. مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ١٤٠٠ هـ.

وقال قوم: إنما سموا صوفية للبسهم الصوف[1]..

ويرى الدكتور زكي مبارك: أن كلمة «تصوف» تحتمل أربعة فروض:

الأول: أن يكون الصوفي منسوباً إلى صوفة..

والثاني: أن يكون منسوباً إلى الصوف..

والثالث: أن يكون مشتقاً من الصفاء..

والرابع: أن يكون منسوباً إلى كلمة «سوفيا» اليونانية[2].

وهناك أقوال أخرى ذكرها العلماء الباحثون. ويبدو أنه من المستحسن أن نعرض لهذه الآراء، لنتبين الطريق، في وضوح..

ـ يقول أقدم مؤرخ للتصوف: السراج الطوسي في كتابه «اللمع»: «نسبتهم ـ أي الصوفية ـ إلى ظاهر اللبسة. لأن لبسة الصوف، دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء، والأصفياء. ويكثر ذلك في الروايات والأخبار. فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة.. كان ذلك اسماً مجملاً، مخبراً عن جميع العلوم، والأعمال والأخلاق، والأحوال الشريفة المحمودة»[3]..

وأنت ترى مما ذكره السراج الطوسي: أن اسم الصوفية ـ عنده ـ مأخوذ من كون اللباس الغالب عليهم، هو لبس الصوف..

ويستدل السراج الطوسي، على نسبة التصوف، إلى الصوف بقوله: «ألا ترى أن الله تعالى، ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى، عليه السلام، فنسبهم إلى ظاهر اللبسة. فقال عز وجل: ﴿إذ قال الحواريون﴾[4] الآية.

---

(١) انظر: الكلاباذي «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٢٨، ٢٩، ط. مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) راجع: الدكتور زكي مبارك «التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق» جـ ١ ص ٤١، ط. المكتبة العصرية بيروت.

(٣) السراج الطوسي «اللمع» ص ٤٠.

(٤) سورة المائدة: الآية ١١٢.

وكانوا قوماً يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك. ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم، والأعمال، والأحوال، التي كانوا بها مترسمين. فكذلك الصوفية عندي. نسبوا إلى الظاهر، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم، والأحوال، التي هم بها مترسمون. لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام، والصديقين، وشعار المساكين المتنسكين»[1].

والسهروردي يجعل في كتابه: «عوارف المعارف» الباب السادس. تحت عنوان: «في ذكر تسميتهم ـ أي الصوفية ـ بهذا الاسم». ويذكر في هذا الباب كثيراً من الأدلة التي جاءت في هذا الموضوع.

ـ عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ: «كان يجيب دعوة العبد، ويركب الحمار، ويلبس الصوف»[2].

ومن هذا الحديث ينطلق السهروردي إلى القول: بأنه من هذا الوجه ذهب قوم إلى أنهم سموا «صوفية» نسبة إلى ظاهر اللبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف لكونه أرفق، ولكونه كان لباس الأنبياء عليهم السلام[3].

ـ وروى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبياً حفاة، عليهم العباء، يؤمون البيت الحرام»[4].

ـ وقيل: إن عيسى ـ عليه السلام ـ كان يلبس الصوف، والشعر، ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى[5].

ـ وقال الحسن البصري ـ رضي الله عنه ـ لقد أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف. ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد فقالا: كانوا يخرون من

---

(١) أبو نصر الطوسي «اللمع» ص ٤١.
(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٥٩، ط. دار الكتاب العربي بيروت، ١٩٦٦ م.
(٣) المصدر السابق ص ٥٩.
(٤) المصدر السابق ص ٥٩.
(٥) المصدر السابق ص ٥٩.

الجوع حتى يحسبهم الأعراب مجانين، وكان لباسهم الصوف[1].

فكان اختيارهم للبس الصوف لتركهم زينة الدنيا، وقناعتهم بسد الجوعة، وستر العورة، واستغراقهم في أمر الآخرة، فلم يتفرغوا لملاذ النفوس وراحاتها. لشدة شغلهم بخدمة مولاهم، وانصراف هممهم إلى أمر الآخرة. وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق لأنه يقال: «تصوف» إذا لبس الصوف، كما يقال: «تقمص» إذا لبس القميص[2].

ولما كان حالهم بين سير وطير لتقلبهم في الأحوال، وارتقائهم من عال إلى أعلى منه، لا يقيدهم وصف، ولا يحبسهم نعت، وأبواب المزيد علماً وحالاً عليهم مفتوحة، بواطنهم معدن الحقائق، وجمع العلوم، فلما تعذر تقيدهم بحال تقيدهم لتنوع وجدانهم، وتجنس مزيدهم، نسبوا إلى ظاهر اللبسة[3]. . ويعلل السهروردي نسبهم إلى ظاهر اللبسة فيقول:

١ ــ إن ذلك أبين في الإشارة إليهم، وأدعى إلى حصر وصفهم، لأن لبس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلفهم، وأيضاً لأن حالهم حال المقربين.

٢ ــ ولما كان الاعتزاء إلى القرب. وعظم الإشارة إلى قرب الله تعالى أمر صعب، يعز كشفه والإشارة إليه. وقعت الإشارة إلى زيهم ستراً لحالهم، وغيرة على عزيز مقامهم. أن تكثر الإشارة إليه، وتتداوله الألسنة. فكان هذا أقرب إلى الأدب، والأدب في الظاهر والباطن، والقول والفعل، عماد أهل الصوفية[4].

٣ ــ وفيه معنى آخر. وهو أن نسبتهم إلى اللبسة، تنبىء عن تقللهم من الدنيا، وزهدهم فيما تدعو النفس إليه بالهوى من الملبوس الناعم. حتى

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٥٩، ط. دار الكتاب العربي، ١٩٦٦ م.

(٢) المصدر السابق ص ٦٠.

(٣) المصدر السابق ص ٦٠.

(٤) المصدر السابق ص ٦٠.

أن المبتدى المريد الذي يؤثر طريقهم، ويحب الدخول في أمرهم، يوطن نفسه على التقشف والتقلل، ويعلم أن المأكول أيضاً من جنس الملبوس، فيدخل في طريقهم على بصيرة. وهذا أمر مفهوم معلوم عند المبتدىء، والإشارة إلى شيء من حالهم من تسميتهم بهذا أنفع وأولى.

٤ ـ وأيضاً غير هذا المعنى مما يقال: إنهم سموا صوفية لذلك يتضمن دعوى. وإذا قيل سموا صوفية للبسهم الصوف كان أبعد من الدعوى، وكل ما كان أبعد من الدعوى. كان أليق بحالهم[1].

٥ ـ وأيضاً لأن لبس الصوف حكم ظاهر على الظاهر من أمرهم. ونسبتهم إلى أمر آخر من حال أو مقام أمر باطن. والحكم بالظاهر أوفق وأولى. فالقول بأنهم سموا صوفية للبسهم الصوف أليق وأقرب إلى التواضع[2].

ويقرب أن يقال: لما آثروا الذبول، والخمول، والتواضع، والانكسار، والتخفي، والتواري. كانوا كالخرقة الملقاة، والصوفة المرمية التي لا يرغب فيها، ولا يلتفت إليها. فيقال: صوفي نسبة إلى الصوفة. كما يقال: كوفي نسبة إلى الكوفة. وهذا ما ذكره بعض أهل العلم. والمعنى المقصود به قريب. ويلائم الاشتقاق. ولم يزل لبس الصوف اختيار الصالحين، والزهاد، والمتقشفين، والعباد[3].

ويرى الدكتور زكي مبارك: أن يكون الصوفي منسوباً إلى الصوف أصح الفروض، ولتأييد هذا الفرض شواهد كثيرة جداً[4]. وجاء في مرثية عمر لرسول الله ﷺ أنه قال: «بأبي أنت وأمي يا رسول الله. لقد اتبعك في قلة سنك، وقصر عمرك، ما لم يتبع نوحاً، في كثرة سنه وطول عمره. ولقد آمن

---

(١) السهروردي «عواف المعارف» ص ٦١، ط. دار الكتاب العربي، ١٩٦٦ م.

(٢) المصدر السابق ص ٦٠.

(٣) المصدر السابق ص ٦١.

(٤) الدكتور زكي مبارك «التصوف الإسلامي» جـ ١ ص ٤٣.

بك الكثير، وما آمن معه إلا القليل. بأبي أنت وأمي يا رسول الله. لو لم تجالس إلا كفؤاً لك ما جالستنا، ولو لم تنكح إلا كفؤاً لك ما نكحت إلينا، ولو لم تؤاكل إلا كفؤاً ما واكلتنا. فلقد والله جالستنا، ونكحت إلينا، وواكلتنا، ولبست الصوف، وركبت الحمار، وأردفت خلفك، ووضعت طعامك على الأرض، ولعقت أصابعك تواضعاً منك»[1].

والدكتور زكي مبارك يعلق على هذا النص بقوله: «وهذا النص على جانب عظيم من الأهمية. من المحتمل أن يكون الصوفية لبسوا الصوف أول الأمر. ليصلح لهم الاقتداء بتواضع الرسول. ولاسيما إذا تذكرنا أن الرسول أقبل على أهل الصفة، فواساهم، ولم يكن عندهم غير جباب الصوف[2].

والصوف قديماً كان مظهر التخشن، والتقشف. وقد وصفوا ابن أدهم بأنه: حمل جلده على ضعفه خشونة الصوف. وأخذوا على المرائين: أنهم يعذبون أنفسهم بلبس الصوف[3].

وحدث المبرد أن محمد بن جعفر بن يحيى بن خالد بن برمك قال: قال أبي لأبيه يحيى بن خالد بن برمك ـ وهم في القيود والحبس: يا أبت بعد الأمر، والنهي والأموال العظيمة. أصارنا الدهر إلى القيود، ولبس الصوف، والحبس»[4].

فلبس الصوف هنا علامة الذل، وسوء الحال[5]

وفي هذا المعنى قول أبي تمام في تقلب الزمان:

كانوا برود زمانهم فتصدعوا　　فكأنما لبس الزمان الصوفا

---

(١) الغزالي «إحياء علوم الدين» جـ ١ ص ٣٢٠.
(٢) الدكتور زكي مبارك «التصوف الإسلامي» جـ ١ ص ٤٥.
(٣) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» ص ١٥١.
(٤) البغدادي «تاريخ بغداد» جـ ١٤ ص ١٣٢.
(٥) راجع: الدكتور زكي مبارك «التصوف الإسلامي» جـ ١ ص ٤٥.

وقول أبي فراس يخاطب سيف الدولة بن حمدان:

يا واسع الدار كيف توسعها ... ونحن في صخرة نزلزلها
يا ناعم الثوب كيف تبدله ... ثيابنا الصوف ما نبدلها

وقول الشريف الرضي يصف أباه بالوقار:

ما التذ لبس الصوف إلا ... من تعمم بالقتير
متخدد الخدين مغبر ... الذوائب والضفور
أسر الوقار طماحه ... والقد أملك بالأسير[1]

ويذكر السراج الطوسي في كتاب «اللمع» باب «ما روي عن رسول الله ﷺ في أخلاقه، وأفعاله، وأصوله، التي اختارها الله تعالى له»: أن من تواضع الرسول ﷺ أنه كان يلبس الصوف، وينتقل المخصوف، ويركب الحمار، ويحلب الشاة، ويخصف نعله، ويرقع ثوبه، وكان لا يأنف أن يركب الحمار، ويردف خلفه»[2].

وعن أنس رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ أكل خشفاً، ولبس خشناً، لبس الصوف، واحتذى المخصوف»[3].

وعن أبي موسى قال: كان رسول الله ﷺ: يركب الحمار، ويلبس الصوف، ويعتقل الشاة، ويأتي مراعاة الضيف»[4].

وقال عبدالله بن شداد: «أربع من كن فيه بريء من الكبر: من اعتقل البعير، وركب الحمار، ولبس الصوف، وأجاب دعوة الرجل الدون»[5].

ومن كلام ابن الجوزي: «كان الزهد من بواطن القلوب، فصار في

---

(١) الدكتور زكي مبارك «التصوف الإسلامي» جـ ١ ص ٤٥.
(٢) السراج الطوسي «اللمع» ص ١٣٦.
(٣) رواه ابن ماجه، والحاكم.
(٤) رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح. قاله الحافظ الهيثمي.
(٥) الجاحظ «البيان والتبيين» جـ ٣ ص ٦٨.

ظواهر الثياب. كان الزهد حرقة، فصار اليوم خِرقة. ويحك. صوِّف قلبك لا جسمك. واصلح نيتك لا مُرْمقتك»[1].

الصوفية إذن نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال، التي هم بها موسومون. ومن هنا كان أرجح الأقوال، وأقربها إلى العقل: مذهب القائلين بأن الصوفي نسبة إلى الصوف. وأن المتصوف مأخوذ منه أيضاً. ولهذا القول وجه سائغ في الاشتقاق. وهو مختار كبار العلماء من الصوفية[2].

يقول أستاذنا الدكتور عبدالحليم محمود ـ رحمه الله:

وإذا كانت الكلمة تنسب إلى الملبس ـ وهو مظهر وشكل ورسم ـ فليس معنى ذلك: أن التصوف مظاهر وأشكال. وليس من المحتم دائماً أن يكون المعنى الأصلي للاسم هو المراد مما وضع الاسم له. إذ المعنى الأصلي قد يتطور، ويتغير، ويختلف، وقد يقصد عكسه. ومن أجل ذلك، فإنه لا مجال لتخوف هؤلاء الذين لا يريدون أن ينسبوا التصوف إلى الصوف بحجة أن انتسابه إلى المظاهر يحط من شأنه. حقيقة أن الباحثين كثيراً ما يجدون صلة وثيقة بين المعنى الأصلي للإسم وما وضع الإسم له، أو بين الاسم والمسمى. ولكن ذلك ليس مطرداً. والواقع أن التصوف معنى معروف لا شأن له بالمظاهر والأشكال[3].

إن هذه الكلمة «تصوف» لم توضع في الأصل للتصوف بمعناه العادي. وإنما وضعت في المبدأ لتدل على نمط من العزوف عن الدنيا. إنها كانت علامة الزاهدين والمتنسكين. ولقد رأى هؤلاء الزهاد من ناحية الملبس في الصوف ما يحقق أهدافهم التي تتصل بالتقشف، والشظف والخشونة. فهو متين رخيص

---

(١) انظر: الدكتور زكي مبارك «التصوف الإسلامي في الأخلاق والأدب» جـ ١ ص ٤٦.

(٢) مصطفى عبدالرزاق «التصوف» ص ٦٢، ط. دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٨٤ م.

(٣) الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال للغزالي» ص ١٥٧، ١٥٨.

خشن، لا يحتاج الإنسان معه في الشتاء إلى غيره، ولا يحتاج إلى تغييره كثيراً. ذلك أنه لا يبلى بسرعة فتصوفوا، أي لبسوا الصوف.

وكان لا بد من اسم يطلق على هؤلاء. وكان من السهولة بمكان أن يطلق عليهم «صوفية». وأطلق الاسم مصادفة أو تعمداً، فذاع وشاع. وأصبح الزهاد يعرفون في البيئات العربية باسم «الصوفية». وإذا كانت الكلمة تنتسب إلى الصوف فهي كلمة موفقة كل التوفيق. ولعل عناية المقادير هي التي هيأت لها الجو للظهور والشيوع[1].

ـ ويرى بعض الباحثين أن كلمة «تصوف» تنسب إلى رجل يقاله له: صوفة. يقول ابن الجوزي: نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد، فتخلوا عن الدنيا، وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا من ذلك طريقة تفردوا بها، وأخلاق تخلقوا بها ورأوا أن أول من انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى، عند بيته الحرام رجل يقال له صوفة واسمه: الغوث بن مر. فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى. فسموا بالصوفية[2]. ويقول العلماء: إن هذا رأي يصعب الأخذ به لسذاجته.

ـ ويذكر ابن الجوزي أن وليد بن القاسم سئل: إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم: صوفة. انقطعوا إلى الله عز وجل. وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية[3]. ويذكر أحد العلماء: أن هؤلاء هم المعروفون بصوفة ولد الغوث بن مر أخي تميم بن مر. وكانت الإجازة بالحج للناس من عرفة إلى الغوث بن مر بن طابخة. ثم كانت في ولده. وكان يقال لهم: صوفة. وكانت إذا حانت الإجازة، قالت العرب: اجز صوفة[4].

---

(١) الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال للغزالي» ص ١٥٨، ١٥٩.
(٢) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» ص ١٦١.
(٣) المصدر السابق ص ١٦١.
(٤) المصدر السابق ص ١٦١.

ويقول أبو عبيدة: وصوفة وصوفان يقال لكل من ولي البيت شيئاً من غير أهله أو قام بشيء من أمر المناسك[1].

ومما يذكر في تسمية «الغوث بن مر» بصوفة. أنه ما كان يعيش لأمه ولد، فنذرت لئن عاش لها ولد لتعلقن برأسه صوفة، ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت. فقيل له: صوفة، ولولده من بعده.

ويروى أن أم تميم بن مر قد ولدت نسوة. فقالت: لله عليَّ إن ولدت غلاماً لأعبدنه للبيت. فولدت الغوث بن مر. فلما ربطته عند البيت، أصابه الحر، فمرت به. وقد سقط واسترخى. فقالت: «ما صار ابني إلا صوفة» فسمي صوفة. وكان الحج وإجازة الناس من عرفة إلى منىٰ، ومن منىٰ إلى مكة لصوفة. فلم تزل الإجازة في عقب صوفة. حتى أخذتها عدوان. ولم تزل من عدوان حتى أخذتها قريش[2].

وقد ذهب قوم إلى أن التصوف منسوب إلى أهل الصفة. وإنما ذهبوا إلى هذا لأنهم رأوا أهل الصفة على ما ذكر من صفة صوفة في الانقطاع إلى الله عز وجل، وملازمة الفقر. فإن أهل الصفة كانوا فقراء، يقدمون على رسول الله ﷺ، ومالهم أهل ولا مال. فبنيت لهم صفة في مسجد رسول الله ﷺ وقيل: «أهل الصفة»[3].

وعن الحسن قال: بنيت صفة لضعفاء المسلمين، فجعل المسلمون يوصلون إليها ما استطاعوا من خير، وكان رسول الله ﷺ يأتيهم فيقول: السلام عليكم يا أهل الصفة، فيقولون: وعليك السلام يا رسول الله. فيقول: كيف أصبحتم؟ فيقولون: بخير يا رسول الله[4].

وبإسناد عن نعيم بن المجمر عن أبيه عن أبي ذر قال: كنت من أهل

---

(١) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» ص ١٦١.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٢.
(٣) المصدر السابق ص ١٦٢.
(٤) المصدر السابق ص ١٦٢.

الصفة، وكنا إذا أمسينا حضرنا باب رسول الله ﷺ. فيأمر كل رجل فينصرف، فيبقى من بقي من أهل الصفة أو أقل. فيؤثرنا النبى ﷺ بعشائه، فنتعشى. فإذا فرغنا قال رسول الله ﷺ: «ناموا في المسجد». وذكر العلماء: أن هؤلاء القوم إنما قعدوا في المسجد ضرورة، وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة. فلما فتح الله على المسلمين، استغنوا عن تلك الحال، وخرجوا[1]..

وإذا كان ابن الجوزي يذكر أن قوماً يذهبون إلى أن التصوف منسوب إلى أهل الصفة لأن أهل الصفة على صفة «صوفة» في الانقطاع، وملازمة الفقر. فإن السهروردي يقول: وقيل: سموا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت لفقراء المهاجرين، على عهد رسول الله ﷺ. الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض...﴾[2] الآية. وهذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي، فإنه صحيح من حيث المعنى، لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك، لكونهم مجتمعين، متآلفين، متصاحبين، لله، وفي الله، كأصحاب الصفة. وكانوا نحواً من أربعمائة رجل. لم تكن لهم مساكن بالمدينة، ولا عشائر، جمعوا أنفسهم في المسجد، كاجتماع الصوفية قديماً وحديثاً، في الزوايا والربط. وكانوا لا يرجعون إلى زرع، ولا إلى ضرع، ولا إلى تجارة. كانوا يحتطبون ويرضخون النوى بالنهار، وبالليل يشتغلون بالعبادة، وتعلم القرآن وتلاوته. وكان رسول الله ﷺ يواسيهم، ويحث الناس على مواساتهم، ويجلس معهم، ويأكل معهم. وفيهم نزل قول الله تعالى: ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾[3]. ونزل في ابن أم مكتوم قوله تعالى: ﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى﴾[4]. وكان من أهل الصفة، فعوتب النبي ﷺ لأجله. وكان رسول الله ﷺ، إذا صافحهم لا ينزع يده من أيديهم. وكان يفرقهم على أهل

---

(١) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» ص ١٦٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٣.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٥٢.

(٤) سورة عبس: الآيتان ١ - ٢.

الجدة، والسعة. يبعث مع واحد ثلاثة، ومع آخر أربعة. وكان سعد بن معاذ يحمل إلى بيته منهم ثمانين يطعمهم. وقال أبو هريرة رضي الله عنه: «لقد رأيت سبعين من أهل الصفة، يصلون في ثوب واحد، منهم من لا يبلغ ركبتيه، فإذا ركع أحدهم قبض بيديه، مخافة أن تبدو عورته»[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «أما الصفة التي ينسب إليها أهل الصفة من أصحاب النبي ﷺ، فكانت في مؤخر مسجد النبي ﷺ، في شمال المسجد بالمدينة المنورة. كان يأوي إليها من فقراء المسلمين، من ليس له أهل ولا مكان يأوي إليه. ويكثر المهاجرون إلى المدينة من الأغنياء والفقراء والأهلين والعزاب، فكان من لم يتيسر له مكان يأوي إليه يذهب إلى تلك الصفة التي في المسجد. ولم يكن جميع أهل الصفة يجتمعون في وقت واحد. بل منهم من يتأهل أو ينتقل إلى مكان آخر، يتيسر له. ويجيء ناس بعد ناس. وكانوا تارة يكثرون، وتارة يقلون. فتارة يكونون عشرة أو أقل، وتارة يكونون عشرين وثلاثين وأكثر، وتارة يكونون ستين وسبعين. وأما جملة من آوى إلى الصفة، من الصحابة مع تفرقهم. فقد قيل كانوا نحو أربعمائة. وقد قيل كانوا أكثر من ذلك»[2].

وكان فقراء المسلمين من أهل الصفة وغيرهم يكتسبون عند إمكان الاكتساب الذي لا يصدهم عما هو أوجب أو أحب إلى الله من الكسب. وأما إذا احصروا في سبيل الله عن الكسب، فكانوا يقدمون ما هو أقرب إلى الله ورسوله[3].

فالتصوف منسوب إلى أهل الصفة من أصحاب رسول الله ﷺ، لمشابهتهم إياهم في الانقطاع لله تعالى، والتجرد له، والاكتفاء بالقليل. وغير ذلك من أوصاف أهل الصفة التي تنطبق على الصوفية في كثير من الأمور[4].

---

(١) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ٦٢، ٦٣.

(٢) ابن تيمية «مجموعة الرسائل والمسائل» جـ ١ ص ٢٦، ٣٠ بتصرف.

(٣) المصدر السابق ص ٣٦.

(٤) راجع: الدكتور سامي عفيفي حجازي «العلاقة بين التصوف والأخلاق» ص ٥.

فأهل الصفة هم الرعيل الأول من رجال التصوف. فقد كانت حياتهم التعبدية الخالصة، المثل الأعلى الذي تمناه رجال التصوف في العصور الإسلامية المتتابعة[1].

ويبدو أن هذه المحاولة قصد منها وصل التصوف بعصر النبي ﷺ وبيانه أن رسول الله ﷺ قد أقر نهجهم[2]. ويميل إلى هذا المعنى بعض الصوفية، ويلتمس المخرج من المأزق اللغوي الذي يتضمن أن النسبة إلى الصفة لا تجيء على الصوفي. بل على الصُفي[3]. فيقول: «ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء، من لفظ الصوفية، وزيادتها في الصَّفية، والصُّفية إنما كانت بين تداول الألسن[4] وإن كان هذا الالتماس لا يقوي النسبة إلى درجة الرضا والقبول، لأن مقاييس اللغة لا تعين عليه[5].

ويذهب البعض، إلى القول، بأن الصوفية سموا صوفية، لأنهم في الصف الأول، بين يدي الله عز وجل، بارتفاع هممهم، وإقبالهم، على الله تعالى، بقلوبهم، ووقوفهم بسرائرهم، بين يديه[6]. أو لأنهم كانوا أسرع الناس، إلى الصف الأول، في المساجد، عند الصلاة[7]. ويذكر العلماء: أن هذا الاشتقاق بعيد... حيث أن قواعد اللغة لا تساعده، فالنسبة إلى الصف: صَفِّي - بفتح الصاد، وتشديد الفاء مع فتحها - ويرى بعض الباحثين: أن كلمة «صوفي» ترجع في نسبتها إلى «سوفيا» التي هي الحكمة عند اليونان. يقول البيروني المتوفى سنة ٤٤٠ هـ: «إن من اليونانيين من كان يرى الوجود

---

(١) الدكتور سامي عفيفي حجازي «العلاقة بين التصوف والأخلاق» ص ٥.

(٢) الدكتور إبراهيم السيوفي «نشأة التصوف الإسلامي» ص٩، ط. دار المعارف بمصر، ١٩٦٩ م.

(٣) انظر: الشيخ مصطفى عبدالرزاق «التصوف» ص ٦٠.

(٤) الكلاباذي «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٣٤، ط. مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٠ هـ.

(٥) الدكتور سامي عفيفي حجازي «العلاقة بين التصوف والأخلاق» ص ٧.

(٦) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٦٢.

(٧) مصطفى عبدالرزاق «التصوف» ص ٦١.

الحقيقي للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها، وحاجة غيرها إليها وأن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره، فوجوده كالخيال غير حق. والحق هو الواحد الأول فقط. وهذا رأي الرواقية وهم الحكماء. فإن «سوف» باليونانية: الحكمة. وبها سمى الفيلسوف محباً للحكمة. ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم»[1].

والباحث في أمر هذه الرؤية التي قال بها البيروني، ورددها غيره يجد أنها ضرب من الأغراب. وذلك أن كلمة «سوفيا» اليونانية معناها الحكمة. ومنها فيلسوف أي محب الحكمة. وكانت الفلسفة عند اليونانية القدماء تهتم بالعلوم الطبيعية. وكان كثير من فلاسفتهم أطباء. وقد ترجمها العرب، فسموا الطب الحكمة. وكلمة حكيم لا تزال تؤدي معنى كلمة طبيب. والفلسفة نفسها سماها العرب الحكمة. وقالوا تاريخ الحكماء. فهم عرفوا من «سوفيا» الفلسفة والطب. أما الحكمة الروحانية فمن البعيد أن يكونوا لمحوها، لأنهم كانوا يرون أن اليونان من عبدة الأوثان. على أنه ما الذي يمنع من أن تكون «سوفيا» بمعنى الحكمة الروحانية جاءت من كلمة «صوف» وهي قديمة في العربية؟ إن التصوف قديم جداً عند العرب. ولبس الصوف كان علامة التقشف. فليس من المستبعد أن ترحل كلمة صوف إلى معابد اليونان[2].

ويقول الدكتور زكي مبارك: ولا يفوتنا أن نعيد أن العرب كانوا مولعين بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية. ولو كان التصوف من «سوفيا» لنصوا عليه في كثير من المؤلفات. فلم يبق إلا أن يكون ورودها في كلام البيروني باباً في الأغراب[3].

ورأي البيروني هذا على طرافته، لا يستقيم لسبب بسيط. وهو أن التسمية بالصوفي كانت موجودة، قبل ترجمة الحكمة اليونانية إلى اللغة العربية. فالبيروني يقول في صراحة: «ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من

(١) البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة» ص ٢٤، ط. الهند ١٣٧٧ هـ.
(٢) الذكتور زكي مبارك «التصوف الإسلامي» جـ ١ ص ٥٤.
(٣) المصدر السابق جـ ١ ص ٥٥.

رأيهم سموا باسمهم». ورأي البيروني - إذن - لا يستقيم إلا على أن هذا اللفظ نشأ في الإسلام، بعد أن عرفت الكلمة اليونانية، وعرف معناها، وتداولتها الألسنة، ولاكتها الأفواه، وألفت معناها العقول، أي حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، على أقل تقدير، مع أن الكلمة عرفت قبل ذلك بكثير[1].

والباحث في الموضوع يجد أن المستشرق «نولدكن» رد هذا الرأي الذي يذهب إلى أن كلمة «تصوف» تعود إلى «سوفيا» اليونانية. حيث ذكر «أن السين اليونانية، تكتب باطراد في العربية سينا لا صاداً، وأنه ليس في اللغة الآرامية كلمة متوسطة للانتقال من «سوفوس» إلى صوفي العربية»[2]

وقد ذهب البعض إلى أن التصوف من «الصوفانة» وهي بقلة رعناء قصيرة نسبوا إليها، لاجتزائها بنبات الصحراء[3]

وقال آخرون: التصوف منسوب إلى صوفة القفا، وهي الشعرات النابتة في مؤخرة الرأس. كأن الصوفي عطف به إلى الحق، وصرفه عن الخلق[4].

ويرى بعض علماء الصوفية أن مأخذ الكلمة من «الصفاء» نسبة إلى صفاء نفوسهم. أو أن الصوفي منسوب لفعل الله به، أي صافاه، فصوفي، فسمي صوفياً[5]. ولكن هذه المقولة لا ترضي الدكتور زكي مبارك فيقول: «وليس هذا الفرض إلا حذلقة من بعض الصوفية، الذين عبر أبو الفتح البستي عن غرورهم حين قال:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا ... فيه وظنوه مشتقاً من الصوف

---

(١) الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال» ص ١٥٤، ط. دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٧٩ م.

(٢) راجع: ماسينيون ومصطفى عبدالرازق «التصوف» ص ٢٦، ط. دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤ م.

(٣) ابن الجوزي «تلبيس إبليس» ص ١٦٣.

(٤) المصدر السابق ص ١٦٣.

(٥) الدكتور الدماصي «الأدب العربي بين الزهد والتصوف» ص ١٢، ط. دار الكتاب العربي.

وأنت ترى من كل ما عرضناه، من أقوال، جاءت حول كلمة «تصوف»: أن هذه الأقوال تدل دلالة واضحة على اهتمام العلماء بهذه القضايا وتأصيلها، كما تبين أن كلمة تصوف، ثار حولها نقاش طويل. ولا مانع عند من يرى ذلك، أن تكون كلمة تصوف، نسبة إلى لباس الصوف، والاتصاف بالصفاء، والصف الأول، وأهل الصفة، والحكمة الإلهية، أو نسبة إلى واحد منها، مما له دلالة عربية تتصل بالإسلام..

ولست انحل هذا الاسم غير فتى صاف فصوفي حتى لقب الصوفي[1].

ويقول الشيخ عبدالواحد يحيى: أما أصل هذه الكلمة «صوفي» فقد اختلف فيه اختلافاً كبيراً، ووضعت فروض متعددة، وليس بعضها أولى من بعض. وكلها غير مقبولة. إنها في الحقيقة تسمية «رمزية». وإذا أردنا تفسيرها، ينبغي علينا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها. وأنه لمن الرائع أن نلاحظ: أن القيمة العددية، لحروف «صوفي» تماثل القيمة العددية لحروف «الحكمة الإلهية» فيكون الصوفي الحقيقي - إذن - هو الرجل الذي وصل إلى الحكمة الإلهية. إنها العارف بالله. إذ أن الله لا يعرف إلا به. وتلك هي الدرجة العظمى الكلية، فيما يتعلق بمعرفة الحقيقة[2].

ويعقب فضيلة الدكتور عبدالحليم محمود على رأي الشيخ عبدالواحد يحيى بقوله؛ لقد انفرد الشيخ عبدالواحد يحيى، فيما نعلم، بهذا الرأي، وهو رأي لا يمكن أن ينقض بالأدلة المنطقية، ولكنه لا يمكنه أيضاً أن يؤيد بالأدلة المنطقية، يستسيغه قوم دون برهان، وينفر منه آخرون من غير ما حجة[3].

ويذكر القشيري: أن الأظهر في اسم الصوفية: أنه كاللقب لأن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعينهم إلى قياس لفظ، واستحقاق اشتقاق[4]

وعبدالرحمن بن خلدون يرى: رأى الإمام القشيري من أن اسم الصوفية كاللقب. فبعد أن يعرض ويفند الأراء التي قيلت في هذه النسبة يقول: «فلم يبق إلا أنه لقب وضع لهذه الطائفة علماً يتميزون به. ثم تصرفوا في ذلك اللقب بالاشتقاق منه. فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف. والجماعة صوفيون[5]..

---

(١) راجع: الدكتور زكي مبارك «التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق» جـ١ ص ٥٤.

(٢) الدكتور عبدالحليم محمود «الفيلسوف المسلم» ص ١٠٢، ط. الأنجلو المصرية.

(٣) الدكتور عبدالحليم محمود «المنقذ من الضلال للغزالي» ص ١٥٦.

(٤) الإمام القشيري «الرسالة القشيرية» جـ٢ ص ٥٥٠.

(٥) عبدالرحمن بن خلدون «شفاء السائل لتهذيب المسائل» ص ١٨، ط. المغرب، ١٩٥٨م.

معنى التصوف

التصوف الإسلامي باعتباره علماً كسائر العلوم الإسلامية، لا بد له من تعريف يميزه عن غيره، ولما كانت مدارس التصوف متعددة، فاختلافهم فيه ليس اختلاف التغاير في المفهوم، ولكنه الاختلاف في الإحاطة بأطراف الحقيقة. فمنهم من يجمع منها طرفاً واحداً، ومنهم من يجمع أكثر من طرف. ومنهم من يشير إشارة، أو يلوح تلويحاً. ومنهم من يرنوا إلى الغاية. ومنهم من يتحدث عن الوسيلة. كل حسب وقته وحاله وحسب المناسبة التي ورد الحديث في شأنها، والتركيز على ناحية من نواحي التصوف تبعاً لذلك[1].

فهو راجع إلى منازل أصحاب السلوك في معارج السلوك. فكل واحد منهم ترجم إحساسه في مقامه. وهو لا يعارض أبداً مقام سواه. فالحقيقة واحدة، وهي كالبستان الجامع. كل سالك وقف تحت شجرة منه، فوصفها. ولم يقل إنه ليس بالبستان شجرة سواها. ومهما اختلفت التعريفات فإنها تلتقي عند رتبة من التزكي والتقوى عن طريق الهجرة إلى الله[2]. يقول أبو القاسم القشيري: «وتكلم الناس في التصوف، ما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكل عبر بما وقع له»[3].

ويتجه الكثير من الناس ـ في تعريف التصوف ـ إلى الجانب الخلقي..

---

(١) انظر الدكتور عبدالفتاح بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٥٦، ط. دار القلم بالكويت، ١٤٠٣ هـ.

(٢) الدكتور سامي عفيفي حجازي «مذكرات في التصوف والأخلاق» ص ١٤.

(٣) القشيري «الرسالة القشيرية» جـ٢ ص ٥٥١، تحقيق: الدكتور عبدالحليم محمود والدكتور ابن الشريف.

وهذا الاتجاه شائع عند الصوفية أنفسهم، وعند غيرهم من الباحثين في التصوف والمؤرخين[1].

والجانب الخلقي يسيطر على كثير من التعاريف التي جاءت في التصوف. يقول أبو بكر الكتاني المتوفي سنة ٢٣٣ هـ: «التصوف خلق. فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفاء»[2]. .

ويقول أبو محمد الجريري المتوفي سنة ٣١١ هـ: «التصوف الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني»[3].

ويذكر أبو الحسين النوري: «أن التصوف ليس رسماً، ولا علماً، ولكنه خلق. لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علماً لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق بعلم أو رسم»[4].

فهذه التعريفات ـ كما ترى ـ وغيرها كثير. تنطق بمعنى الأخلاق، ويتردد فيها معنى الصفاء. فعماد التصوف تصفية القلب من أوضار المادة، وقوامه صلة الإنسان بالخالق سبحانه وتعالى.

ومن هذا المنطلق اتجه كثير من الصوفية في تعريفهم للتصوف إلى ملاحظة الجانب الخلقي إدراكاً منهم لأهمية تحقيق ذلك الجانب. والتعريفات التي لا تذكر فيها ألفاظ الأخلاق نصاً تئول في نهاية الأمر إلى الناحية الخلقية إن لم تكن بعناصرها كلها، فبالعناصر الغالبة فيها، ومن هذا بيان لوجهة نظر الكثير في اعتبار الأخلاق وجهاً أساسياً من وجوه التصوف، بل لا تتحقق حقيقة التصوف بغير وجوده، لا من الناحية النظرية، ولا من الناحية

(١) الدكتور عبدالحليم محمود «مقدمة المنقذ من الضلال للغزالي» ص ١٦٠، ط. دار الكتاب اللبناني بيروت.

(٢) راجع: الدكتور عبدالحليم محمود «مقدمة المنقذ من الضلال» ص ١٦٠.

(٣) القشيري «الرسالة القشيرية» جـ ٢ ص ٥٥١.

(٤) راجع: الدكتور عبدالحليم محمود «مقدمة المنقذ من الضلال» ص ١٦٠.

العملية[1]. وفي هذا المقام يقول ابن عربي: إن حرص الصوفية بالمجاهدة للوصول إلى مكارم الأخلاق، لأن بها تتطهر النفوس من أدوائها، وتتخلص من أمراضها. ولذلك كان التخلص من شكل الأخلاق المذمومة فرضاً عند الصوفية، لأن الأخلاق المذمومة شكلاً كالنجاسة التي تحول بين النفوس وصفائها[2]. وقد أقر للتصوف بهذه الصفة، واحد من أكبر مفكري السلف، وهو الإمام ابن قيم الجوزية، فأنت تراه يقول: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق»[3].

وأيضاً يقول أبو حفص الحداد: «التصوف كله آداب لكل وقت أدب، ولكل حالة أدب، ولكل مقام أدب. فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب، فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول»[4] وحسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن لأن النبي ﷺ قال: «لو خشع قلبه لخشعت جوارحه»[5].

ويقول الهجويري: فاعلم أن زينة وحلية جميع الأمور الدينية والدنيوية، متعلقة بالآداب. ولكل مقام من مقامات أصناف الخلق أدب. والكافر والمسلم، والموحد والملحد، والسني والمبتدع، متفقون على أن حسن الأدب في المعاملات طيب، ولا يثبت أي رسم في العالم بدون استعمال الأدب. والأدب في الناس: حفظ المروءة، وفي الدين: حفظ السنة. وفي المحبة: حفظ الحرمة. وهذه الثلاثة مرتبطة ببعضها البعض، لأن كل من ليست له مروءة، لا يكون متابعاً للسنة، وكل من لا يحفظ السنة لا يرعى الحرمة[6].

---

(١) انظر: الدكتور عبدالفتاح بركة «في التصوف الإسلامي» ص ٥٩، ط. دار القلم، الكويت. وراجع: الدكتور سامي عفيفي حجازي «مذكرات في التصوف الإسلامي» ص ٢٠، ٢١.

(٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» الجزء الأول ص ٣٧٨.

(٣) ابن القيم الجوزية «مدارج السالكين» جـ ٢ ص ٣٠٧.

(٤) السهروردي «عوارف المعارف» جـ ١ ص ٢٠٣.

(٥) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٠٣.

(٦) الهجويري «كشف المحجوب» جـ ٢ ص ٥٨٠، ط. دار النهضة العربية بيروت.

وحفظ الأدب في المعاملة يحصل من تعظيم المطلوب في القلب، وتعظيم الحق وشعائره في التقوى، ومن يدنس تعظيم شواهد الحق بلا حرمة، لا يكن له أي نصيب في طريق التصوف، ولا يمنع السكر، والغلبة الطالب من حفظ الآداب بأي حال. لأن الأدب يكون لهم عادة، والعادة تكون قرين الطبيعة، وسقوط الطبائع عن الحيوان في أي حال محال ما دامت الحياة قائمة. فطالما كانت أشخاصهم قائمة فإنهم في كل الأحوال، تجري عليهم آداب المتابعة أحياناً بالتكلف، وأحياناً بدون تكلف. فحين يكون حالهم الصحو. فإنهم يحفظون الآداب بالتكلف. وعندما يكون حالهم السكر. فإن الحق تعالى يحفظ الأدب عليهم وتارك الأدب لا يكون بأية صفة ولياً لأن المودة عند الآداب، وحسن الآداب صفة الأحباب[1]..

فالتصوف آداب وأخلاق، في جميع الأوقات، وفي سائر الأحوال والمقامات. فمن لم يتحقق بآدابه وأخلاقه باء بالخسران[2]..

يقول الجنيد: «الصوفي كالأرض، يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح»[3].

ويقول أبو تراب النخشي: «الصوفي لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء»[4].

فالتصوف باعتباره آداباً تراعى في كل لحظة وطرفة، وحركة وسكنة، تنعكس على نفس صاحبها. فتطبعها بطابعها الأخلاقي العام. بحيث يصبح صفاء في نفسه، وعامل صفاء فيمن يحيط به. إنه رحب الصدر، يسع الجميع برحابة صدره على أي أخلاق كانوا من البر أو الفجور. وهو معطاء من ذات نفسه. فهو لا يمنع بره وخيره ونوره من حوله. يشع هدىً وصلاحاً. وهو لا يبالي من يصيب بخيره من الناس أبراراً كانوا أم فجاراً. لأن بره يُطْغي

---

(١) الهجويري «كشف المحجوب» جـ ٢ ص ٥٨٠، ٥٨١، ط. دار النهضة العربية بيروت.

(٢) الدكتور محمد مصطفى «قضايا هامة في التصوف الإسلامي» ص ١٤.

(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤١.

(٤) القشيري «الرسالة القشيرية» جـ ٢ ص ٥٥٥.

ويغطي فيعمل في تحويل الناس عن غيهم وفجورهم، ومن لم يستجب منهم فليس ذلك إليه. وإنما هو إليهم[1]، وهذا متفق مع قول عائشة رضي الله عنها حين قيل لها: أخبرينا عن خلق النبي ﷺ؟ فقالت: اقرأ من القرآن قول الله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾[2]. ومن هنا كان المتصوف لا يركن إلى حسن الخلق فحسب، إنه لا يقنع إلا بما هو أحسن[3].

ولعل كل هذه الأمور، توضح للباحثين والدارسين، مدى الجهد في السلوك، للتخلق بالأخلاق الطيبة. وقد سئل محمد بن علي القصاب أستاذ الجنيد، عن التصوف، ما هو؟ فقال: «أخلاق كريمة، ظهرت في زمان كريم، من رجل كريم، مع قوم كرام»[4]. أي أن التصوف من أهم أسسه العامة: التحلي بالأخلاق الفاضلة، التي حث عليها الإسلام[5].

وأخيراً فالتصوف عبارة عن أخلاق، والأخلاق عنصر لا بد أن يشترك مع كافة العناصر الصوفية، حتى يمكن أن تتكون منها حقيقة التصوف. فإذا خلا وقت من أوقات الصوفي، من هذا العنصر الأخلاقي كان ذلك ضعفاً في سلوكه، وخروجاً من مقتضى الطريق الصوفي الذي يلزمه. وهذه الأخلاق ليست عملاً ظاهراً فحسب تتزين به الجوارح، وتتصور فيه الأعمال، ولكنه مسألة قلبية، تظهر آثارها على الجوارح والأعمال. وهذا سبب صعوبتها ومشقتها، والداعي لاستمرار اليقظة والجهد في معالجتها[6]. .

ويذكر العلماء: أن الاتجاه الأخلاقي في تعريف التصوف، شائع في الشرق، وفي الغرب، وهو أيضاً شائع في الزمن القديم، وفي الزمن الحديث. ومع ذلك، فإنه لا يعبر عن التصوف تعبيراً دقيقاً، على أن هؤلاء الذين ذكروا التعاريف الأخلاقية للتصوف، ذكروا هم أنفسهم تعاريف أخرى.

---

(١) الدكتور عبدالفتاح بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٦٠.
(٢) سورة الأعراف: آية ١٩٩.
(٣) الدكتور سامي عفيفي حجازي «مذكرات في التصوف الإسلامي» ص ١٩.
(٤) الطوسي «اللمع» ص ٤٥.
(٥) الدكتور سامي عفيفي حجازي «مذكرات في التصوف الإسلامي» ص ٢٠.
(٦) الدكتور عبدالفتاح بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٦٣.

وذلك ـ على الأقل ـ يدل دلالة لا لبس فيها، على أنهم: لم يروا كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد التصوف وتعريفه.

على أنه من الطبيعي: أن تكون الأخلاق الكريمة، أساساً من أسس التصوف، وأن تكون الأخلاق في أسمى صورة من صورها ثمرة للتصوف. ومن الطبيعي أيضاً أن تكون الأخلاق الكريمة شعار الصوفي فيما بين الأساس والثمرة، فالأخلاق إذن ملازمة للتصوف والصوفي، ملازمة تامة، لا تتخلى عنه، ولا يتخلى عنها. ولكنه ليس معنى ذلك أنها هي التصوف[1].

والباحث في التصوف ومعانيه يجد أن هناك اتجاه أكثر شيوعاً من تعريف التصوف بالأخلاق. وهو تعريف التصوف بالزهد. وحينما يسمع كثير من الناس كلمة التصوف يفهم منها معنى «الزهد» ولا يفهم من كلمة «صوفي» إلا الزاهد في الدنيا. ويعد الصوفي التعلق بالدنيا رأس كل خطيئة، وترك الدنيا ينبوعاً لكل خير. والزهاد ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: المبتدئون. وهم أولئك الزهاد الذين قصرت يدهم عن الدنيا، وخلا قلبهم من طمع الدنيا مثل أيديهم. سئل الجنيد: ما الزهد؟ فقال: خلو اليد من ملك الدنيا، وخلو القلب من الطمع.

الطبقة الثانية: وهم المتحققون في الزهد الذين هم مصداق قول رويم بن أحمد حيث يقول: «الزهد هو ترك حظوظ النفس من كل ما في الدنيا» ذلك لأن في الزهد لذة نفسية. بمعنى أن الزهد يسبب راحة الخاطر، واستراحة الضمير. كما يجلب المدح، وإعجاب الناس بالنسبة للزاهد، ويجعله عزيزاً محترماً في نظرهم. فالزهد الواقعي بحسب ما يراه رويم يتحق عندما يترك القلب كل لذة.

الطبقة الثالثة: طبقة الزهاد الخواص. الذين رموا كل شيء وراءهم

---

(١) الدكتور عبدالحليم محمود «مقدمة المنقذ من الضلال» ص ١٦١، ١٦٢.

ظهرياً. قال ذا النون المصري: الزهاد ملوك الآخرة، والعرفاء هم ملوك الزهاد[1].

وقال أيضاً آية حب الله. هي أن يترك العبد كل ما يشغله عنه تعالى حتى يبقى هو شغل الله فقط.

وقال سفيان الثوري: الزاهد هو الذي يحقق الزهد بفعله في الدنيا، والمتزهد من كان زهده بلسانه.

وقال أيضاً: ليس الزهد في الدنيا ارتداء الخرقة، وأكل خبز الشعير، ولكنه عدم تعلق القلب بالدنيا وتقصير الأمل[2].

وما من شك في أن الصوفي لا يتعلق قلبه بالدنيا، ولو كان عنده الآلاف والملايين. بيد أن الزهد في الدنيا شيء، والتصوف شيء آخر، ولا يلزم عن كون الصوفي زاهداً أن يكون التصوف هو الزهد[3].

ولخلط الناس بين الزاهد، والعابد، والصوفي، حاول ابن سينا أن يفرق بينهم وبين أهداف كل منهم، يقول في كتابه: «الإشارات».

١ ــ المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم «الزاهد».
٢ ــ المواظب على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما. يخص باسم «العابد».
٣ ــ المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره، يخص باسم «العارف».

والعارف عند ابن سينا هو الصوفي. ويتحدث ابن سينا - كما يذكر غيره - أن الزاهد قد يكون عابداً، والعابد قد يكون زاهداً، فيمتزج الزهد

(١) الدكتور قاسم غنى «تاريخ التصوف الإسلامي» ص ٣٨١، ٣٨٢، ط. مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٢ م.

(٢) الدكتور قاسم غنى «تاريخ التصوف في الإسلام» ص ٣٨٣.

(٣) الدكتور عبدالحليم محمود «مقدمة المنقذ من الضلال» ص ١٦٢.

والعبادة في شخص واحد، ولا يكون بعبادته وزهده معاً، صوفياً، ولكن الصوفي لا محالة «زاهد عابد»[1].

وهناك تعريفات كثيرة جاءت عن علماء الصوفية، يحسن أن نذكر بعضاً منها.

قال أبو سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٦٨ هـ. الصوفي «من صفى ربه قلبه، فامتلأ قلبه نوراً، ومن دخل في عين اللذة بذكر الله».

وقال الجنيد البغدادي المتوفى سنة ٢٩٧ هـ: «التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به»...

وقال أبو بكر الكتاني المتوفى سنة ٣٢٢ هـ: «التصوف صفاء ومشاهدة».

وقال جعفر الخلدي المتوفى سنة ٣٤٨ هـ: «التصوف طرح النفس في العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الحق بالكلية»[2].

وهناك تعريفات أخرى كثيرة، يجدها الباحث منثورة في كتب التصوف.. وهي على كثرتها تعبر في أغلب الأحايين عن زاوية من زوايا التصوف، تتصل بالوسيلة، أو تتصل بالغاية[3]

والباحث في تعريفات التصوف الإسلامي يجد أنها تقوم على ما يأتي:

١ ــ تعريفات تتحدث عن البداية، ويقصد بها ما تحس النفس بفطرتها إلى أن هناك حقيقة تتوق إليها الروح، وتطلب السير إليها غير أن هذا لا يتأتى إلا لمن أوتي حظاً كبيراً من العزم وصدق التوبة.

٢ ــ وهناك تعريفات تتحدث عن المجاهدات، ويقصد بها الجانب العملي في المجاهدة المرتبطة بالشريعة.

---

(١) الدكتور عبدالحليم محمود «مقدمة المنقذ من الضلال» ص ١٦٢، ١٦٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١٦٤.

(٣) المصدر السابق ص ١٦٦.

٣ ــ وهناك تعريفات تتحدث عن المذاقات، ويقصد بها ثمرة المجاهدات المرجوة[1]. إلا أن جميع التعريفات التي تتصل بالأخلاق والمقامات والأحوال تعتبر جماع التربية الخلقية الصوفية. وذلك لأن إصلاح الباطن عند الصوفية يتوقف على ثلاثة أمور:

الأمر الأول: معرفة النفس ونوازعها ورغباتها.

والأمر الثاني: تطهير القلب، وتصفية الروح من الرذائل، وذلك عن طريق المجاهدات.

والأمر الثالث: التحلي بالفضائل والمكارم الخلقية، ومن شأن هذه الأخلاق والمقامات، أن تجعل من الصوفي إنساناً مشغول القلب بالله، مطيلاً للجلوس بين يديه، متنعماً بعز الطاعة له، شاعراً بالثقة والأمن واليقين في رحابه[2]، والأخلاق عند الصوفية، تصفية النفس، وتجملها بكل المكارم والفضائل الخلقية، وتزكيتها، بحيث تصبح النفس في جميع تصرفاتها، وفقاً لمراد الله تعالى[3].

(١) انظر: الدكتور سامي عفيفي حجازي «مذكرات في التصوف الإسلامي» ص ٢٦ - ٢٨.

(٢) المصدر السابق ص ٢٨.

(٣) المصدر السابق ص ٢٩، ٣٠.

التصوف والأخلاق

لما كانت العلاقة بين التصوف والأخلاق علاقة وثيقة. وأن تعريفات التصوف تتصل بالأخلاق. كان لا بد أن نتعرف على الأخلاق الإسلامية لندرك في وضوح إيجابية التصوف كأخلاق عملية..

والأخلاق: جمع خلق - بضم الخاء واللام - كعنق، وأعناق. أو بضم فسكون كصلب، وأصلاب، ولا تكسر على غير ذلك، بمعنى أنها ليست من الكلمات التي تكسر على صور مختلفة، ككلمة «جمل» مثلاً، فإنها تجمع جمع تكسير على: إجمال، وجمل، وجمالة، وجمالات، وأجامل، وجمائل، وجامل[1].

والخلق - بضم اللام - والخلق - بسكون اللام - في لسان العرب: السجية يقال: خالق المؤمن، وخالق الفاجر، وفي الحديث: «ليس شيء في الميزان أثقل من حسن الخلق». والخلق - بضم اللام وسكونها: هو الدين والطبع والسجية. وحقيقته: أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها ولها أوصاف حسنة وقبيحة، والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة[2].

ومن معجم ألفاظ القرآن الكريم أن الخلق - بضم الخاء واللام -: السجية والطبع وما يجري عليه المرء من عادة لازمة[3].

---

(١) الدكتور منصور رجب «تأملات في فلسفة الأخلاق» ص ١٢، ط. ٣، سنة ١٩٦١ م، القاهرة.

(٢) ابن منظور «لسان العرب» المجلد الثاني ص١٢٤٥، ط. دار المعارف بمصر.

(٣) مجمع اللغة العربية «معجم ألفاظ القرآن الكريم» جـ١ ص ٣٦١، ط. لجنة التراث مصر.

وقد تكررت الأحاديث في مدح حسن الخلق في غير موضع، مثل قوله: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً».

وكذلك جاء في ذم سوء الخلق أيضاً أحاديث كثيرة.. وفي حديث عائشة رضي الله عنها: «كان خلقه القرآن»[1] أي كان متمسكاً به وبآدابه وأوامره ونواهيه، وما يشتمل عليه من المكارم والمحاسن والألطاف، وفي حديث عمر: «من تخلق للناس بما يعلم أنه ليس من نفسه شأنه الله». أي تكلف أن يظهر من خلقه خلاف ما ينطوي عليه. مثل: تصنع وتجمل إذا أظهر الصنيع والجميل. وتخلق بخلق كذا: استعمله من غير أن يكون مخلقاً في فطرته، وقوله: تخلق مثل تجمل أي أظهر جمالاً وتصنع وتحسن إنما تأويله الإظهار، وفلان يتخلق بغير خلقه أي يتكلفه، قال سالم بن وابصة:

يا أيها المتحلي غير شيمته ... إن التخلق يأتي دونه الخلق

وإذا كان ابن منظور قد ذكر أن الخلق - بضم اللام وسكونها - هو الدين والطبع والسجية، فهل هناك فرق بين مدلول الطبع، ومدلول السجية؟ أم هما من الألفاظ المترادفة؟.

يرى كثير من علماء البحث والدراسة: أن هناك فرقاً بين المدلولين وهو أن الطبع يطلق على الخلق الفطري، فالطبع - بسكون الباء - هو الجبلة التي خلق الإنسان عليها.. والسجية: تطلق على الخلق الفطري والمكتسب، إذا أصبح عادة، ومما يؤكد ذلك قول حسان بن ثابت:

سجية تلك فيهم غير محدثة ... أن الخلائق ما علم شرها البدع

فالسجية قد تكون صحيحة، وقد تكون غير صحيحة.

ويقتضينا البحث اللغوي أن نعرف معنى كلمة «خلق» بفتح الخاء وسكون اللام - لنصل إلى الاتباط القائم بين الخلق - بفتح الخاء وسكون اللام - وبين الخلق - بضم الخاء واللام.

---

(١) رواه أحمد في مسنده والترمذي في صحيحه.

فالخلق - بفتح الخاء وسكون اللام: التقدير[1] يقال: خلق الأديم يخلقه خلقاً: قدره لما يريد قبل القطع، وقاسه ليقطع منه مراده، أو قربة، أو خلقاً. قال زهير في قصيدة يمدح هرم بن سنان:

ولأنت تفري ما خلقت وبعـ ـض القوم يخلق ثم لا يفري[2]

يقول: أنت إذا قدرت أمراً قطعته، وأمضيته، وغيرك يقدر ما لا يقطعه لأنه ليس بماض العزم، وأنت مضاء على ما عزمت عليه[3].

ويقال: الخلق: التقدير المستقيم في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء قال تعالى: ﴿خلق السموات والأرض﴾، أي أبدعها بدلالة قوله: ﴿بديع السموات والأرض﴾. ويستعمل في إيجاد الشيء من الشيء، قال تعالى: ﴿خلقكم من نفس واحدة﴾ وليس الخلق بمعنى الإبداع إلا لله تعالى، ولهذا قال تعالى في الفصل بينه وبين غيره: ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله لغيره، في بعض الأحوال، كعيسى، عليه السلام، حيث قال: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ والخلق لا يستعمل في جميع الناس إلا على وجهين:

أحدهما: في معنى التقدير كما ذكرنا من قول زهير.

وثانيهما: في الكذب نحو قوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾.

وكل موضع استعمل فيه الخلق في وصف الكلام، فالمراد به الكذب.. ومن هذا الوجه امتنع كثير من الناس من إطلاق لفظ الخلق على القرآن وعلى هذا قوله: ﴿إن هذا إلا خلق الأولين﴾ وقوله: ﴿ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق﴾.

والخلق في معنى المخلوق، والخلق والخلق في الأصل واحد[4]. . . .

---

(١) الفيروزأبادي «بصائر ذوي التمييز» جـ ٢ ص ٥٦٦، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٢) زهير بن أبي سلمة «الديوان شرح ثعلب» ص ٩٤. الطبعة الأولى.

(٣) ابن منظور «لسان العرب» جـ ٢ ص ١٢٤٥.

(٤) االفيروزآبادي «بصائر ذوي التمييز» جـ ٢ ص ٥٦٧.

فالخلق بالضم - ذو علاقة وثيقة بمعنى الخلق بالفتح وذلك لأنه في أصله مصاحب لأصل الخلقة يوجد مع المخلوق بوجوده، ثم يأخذ في النمو والتطور وفقاً لنمو صاحبه وتطوره، فكل استقامة في سلوك المخلوق وفق السنن الصحيحة، تصاحبها استقامة الخلق نفسه، وكل انحراف أو فساد في ذلك السلوك، مؤد إلى مثله في الخلق والتصوير.. وما أدق إشارة المتنبي إلى ذلك في قوله:

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه   وصدق ما يعتاده من توهم

كذلك نجد الصلة بين الخلق والخلق من حيث التقدير الغائي، فوجود الخلق في الكائن البشري يستهدف أصلاً تزويده بالناظم الذي يعينه على معرفة الخير والأحسن وما يقابلهما[1].

وإذا كان الخلق - بضم الخاء واللام -، والخلق بفتح الخاء وسكون اللام أصلهما واحد، فقد خص الخلق - بفتح الخاء وسكون اللام - بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخلق - بضم الخاء واللام بالقوى، والسجايا، المدركة بالبصيرة[2].

قال الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾، قال ابن عباس، رضي الله عنهما: لعلى دين عظيم، لا دين أحب إلي، ولا أرضى عندي منه، وهو دين الإسلام، وفي الصحيحين إن هشام بن حكيم سأل عائشة عن خلق رسول الله ﷺ، فقالت: «كان خلقه القرآن»[3]. فالأخلاق بمعنى الدين، عبارة عن نظام في العمل، غايته تحقيق الحياة الخيرة الطيبة ونمط من السلوك مع النفس والغير، من حيث ما يجب أن يكون عليه هذا السلوك كما أنها ليست جزءاً من الدين فحسب، بل جوهره وروحه، لأن الدين في مضمونه

---

(١) الشيخ محمد المجذوب «الأخلاق بين الفلسفة والإسلام» ص ٣٢١، في ندوة المحاضرات مكة المكرمة.

(٢) الفيروزأبادي «بصائر ذوي التمييز» جـ٢ ص ٥٦٧.

(٣) رواه مسلم وابن داود وأحمد والسيوطي.

عبارة عن الواجبات التي يلتزم بها الإنسان نحو الله، ونحو نفسه، وغيره من المخلوقات

والأخلاق عند القدماء: ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر، وتكلف.. فغير الراسخ من صفات النفس، لا يكون خلقاً، كغضب الحليم، وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسر وتأمل، كالبخيل إذا حاول الكرم.. وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فنقول: فلان كريم الأخلاق، أو سيء الأخلاق، وإذا أطلق على الأفعال المحمودة فقط دل على الأدب، لأن الأدب لا يطلق إلا على المحمود من الخصال[1]..

ويرى العلماء المعاصرون أن الأخلاق في أوجز تعريف هي: «قوة ذاتية نحس أثرها في ترغيبنا بشيء، وتنفيرنا من ضده، فهي إذا طبيعة مركوزة في فطرة الإنسان. وظيفتها إصدار الأحكام على الأعمال والأشياء بالحسن أو القبح والخير أو الشر، والفضيلة أو الرذيلة، وهي من حيث كونها مصدراً واحداً خفياً لهذه الأحكام تسمى «الضمير» ومن حيث آثارها المتعددة ومظاهرها المتكاثرة تسمى «الأخلاق»[2].

إن الإنسان، كل إنسان، وفي كل عصر من العصور، يعيش حياة إجتماعية والحياة الاجتماعية تقوم على التعامل والسلوك مع الآخرين، ومثل هذا التعاون أوجب وجود قواعد وأنماط للسلوك ترضى عنها المجتمعات وتقاليدها وأصولها الاعتقادية، أو لا ترضى عنها.

وقد احتاج هذا التعامل إلى التمييز بين الحسن والسيىء، بين الفاسد والصالح، وبين النافع والضار، كما احتاج إلى إصدار الأحكام على تصرفات الإنسان بالخير والشر، بالحسن والسيىء، بالصلاح والفساد.

وموضوع الخير والشر، والحسن والقبح، والسلوك الخطأ والصواب

(١) جميل صليبا «المعجم الفلسفي» جـ ١ ص ٤٩، ط. دار الكتاب اللبناني بمصر.
(٢) الشيخ محمد المجذوب «الأخلاق بين الفلسفة والإسلام» ص ٣٢١.

شغـل أذهـان جميـع المفكـرين، والفـلاسفـة والمصلحـين، في مختلف أطوار الإنسانية، فقد أراد الإنسان منذ وجد أن يقـوم سلوكه ويحكم عليـه حكماً خلقياً، وسواء كانت نتيجة التقويم مدحاً أو ثواباً، ذماً أو عقاباً، فإن عملية التقويم تبدو ضرورية لكل فعل بشري مهما كانت حقيقته[1].

والدين الإسلامي قد فصل الكلام في المسائـل الخلقية الـرئيسية التي تناولها القدامى والمحدثون في الأصل الخلقي للسلوك الإنسـاني، والبواعث الخلقيـة. . . . والحكم الخلقي. . والغايـة من الفصـل الخلقي. . ونسبيـة الأخلاق وإطلاقها. .[2].

فأصل الشعور الخلقي أو بمعنى آخر، كيف نعرف أن عملاً من الأعمال خلقي وآخر غير خلقي. . . هناك رأيان: أحدهما يقول: بأن مصـدر هذا الشعور غريزة في الإنسان، سابقة على كل تجربة تبـدأ متكاملة، وتـرسخها التربية ولكنها ليست نتيجة مباشرة لها. والآخر يرى بأن معرفة الخير والشر تعتمد على التجربة، وتنمو بتقدم الزمان، ورقي الفكر. .

والذي ينسجم مع نـظرة الإسلام الخلقيـة، أن هذا الشعـور فطري فطره الله عليه. قال تعالى: ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها، وقد خاب من دساها﴾ وهذا الشعور يحمل الإنسان على حب بعض الصفات، وكراهة أخرى. . وهو وإن كان متفاوتاً وعـلى أقدار متنوعة في مختلف أنواع البشر، إلا أن الشعور العام بقطع النظر عن الأفراد، لا يزال يحكم على بعض السجايا الخلقية بالحسن وعلى بعضها بالقبح في كل زمان[3].

والباعث الباطني النفسي الذي يحمل على إطاعة ما يمليه الشعور الخلقي والذي يدفع إلى القيام بأنواع من السلوك دون أخرى. . لا شك أن هذا الباعث يتعلق بالغايات والأغراض التي يهدف إليها الإنسان، فالإنسان هو

---

(١) الدكتور عبدالكريم عثمان «معالم الثقافة الإسلامية» ص ٢٨٣، ط. السعودية.
(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «التربية في الإسلام» ص ١٠٠، ط. الحلبي.
(٣) الدكتور عبدالكريم عثمان «معالم الثقافة الإسلامية» ص ٢٨٣.

الكائن الوحيد الذي يقوم بأعمال اختيارية.. والمفروض أنه يفكر في الغرض من عمله قبل أن يشرع فيه، ثم يفتش عن الوسيلة المناسبة لتحقيق هذا الغرض، وتختلف الأغراض عند الناس باختلاف تكوينهم العقدي والفكري. كما تختلف حسب أعمالهم وظروفهم.

ويتعلق بالباعث معرفة الأهداف أو النتائج الأخيرة التي يحاول الإنسان الوصول إليها بأعماله الخلقية.. إن هذه الأهداف تشكل محوراً تدور حوله الأغراض القريبة وتتلون. فإذا كان هدف الإنسان في حياته تحقيق مجده الشخصي دارت أغراضه جميعاً حول هذا الهدف، واصطبغ سلوكه به، فهو لا ينظر إلى الحوادث وبالتالي لا يكيف موقفه إلا بحسبها. كذلك الذي يهدف إلى تحقيق مثل أعلى كإرضاء الله تعالى، وتحقيق الخير العام، فإنه لا ينظر إلى الأمور إلا بهذا المنظار، ومن هنا كان إلحاح الإسلام على الأهداف السامية التي تربط سلوك الإنسان بهدف أعلى يتسامى إليه ويعمل جاهداً لتحقيقه.

وبالمقياس الذي نقيس به أعمالنا لنحكم عليها بالصلاح أو الفساد، بالخير أو الشر، أو بمعنى آخر، القانون الخلقي وما له من قوة ملزمة تحمل الإرادة على العمل بموجبه، قال العقليون: إن هذا القانون في أنفسنا، فالضمير ذاتي ينبع من داخل الإنسان، فهو فطري، لا مكتسب، ولا متطور، وقال التطوريون والاجتماعيون: إن هذا القانون يتكون من مصادر خارجية منها المعتقدات الدينية ومنها ما تواضع عليه الناس من أحكام، ثم أجبروا عليها بالمعاملة، فصارت أعرافاً وعادات، فالخوف من الله، والخوف من المجتمع هو الذي يشكل القانون الخلقي الذي نزن به أمورنا..

والإسلام يجعل مقياس كل حكم، وميزان كل سلوك هو القواعد الخلقية التي جاء بها الرسول عليه الصلاة والسلام. فقد أرسله الله، كما بعث كل رسول، وأنزل معه الكتاب، لهداية الإنسان وإرشاده إلى طريق الخير والسعادة[1].

وقد اختلف الناس وما يزالون مختلفين فيما هو الحسن والسيء.. وفيما

---

(١) الدكتور عبدالكريم عثمان «معالم الثقافة الإسلامية»، ص ٢٨٤.

إذا كان بالإمكان أن نطلق أحكاماً عامة في الحسن والقبح، في الخير والشر. . وبعبارة أخرى: هل نستطيع أن نقول بخير مطلق أو شر مطلق، يندرج حكمهما على جميع الأزمان، والظروف، أم أننا أمام أحكام نسبية بمعنى أن ما هو شر في مكان أو زمان قد يكون خيراً في مكان أو زمان آخرين. والعكس. . لقد وجد بين المفكرين القدماء من قال بالقيم العامة المطلقة. . ووجد منهم من قال بعكس ذلك ولعل أفلاطون من فلاسفة اليونان، من أوائل الذين قالوا بالخير والشر المطلقين. . . .

وقد أدلى المفكرون المسلمون بدلوهم في هذا الموضوع واختلفوا فيه، كما اختلف غيرهم، إلا أنهم تميزوا عن الآخرين في الأساس الذي قامت عليه نظرتهم له. . فقد جعلوا هذا الأساس متصلاً بالعناية الإلهية من خلال صلتها بالعالم وبالمكلفين. .

أما في العصر الحديث فقد استمر النقاش حول هذا الموضوع، وأصبح يدرس من خلال نظرية القيم التي يتناول الأخلاقيون من خلالها عامة قيم الأشياء من خير أو شر، وجمال أو قبح.

والنظرة الإسلامية إلى نسبية الأخلاق وإطلاقها تؤكد إطلاق الأخلاق وعموميتها، كالصدق، والأمانة، والعدالة، والوفاء بالعهد مثلاً وكل ذلك، مما عدته الإنسانية من الصفات الخلقية الجديرة بالثناء والمدح، ولم يأت على الإنسانية وقت استحسنت فيه الكذب، والظلم، والخيانة، وكذلك أمر المجتمعات. . . فما عرفت الإنسانية مجتمعاً يستحق الاحترام إلا المجتمع الذي يتمتع بحسن الإدارة، وجودة النظام والتناصح والتكافل والعدالة ولا هي نظرت بعين الإعجاب إلى مجتمع خيمت عليه أخلاق الفوضى والتباغض والتنافر، والتحاسد، والتفاضل بين أفراد البشر[1].

والأخلاق نظرية وعملية، ولم ينص الإسلام على أخلاق نظرية منفصلة يتبعها السلوك العملي، ويستمد قوته من تلك النظريات المقررة. وإنما رسم للناس قواعد العمل الصالح الذي ينبغي أن يسيروا عليه. . والقرآن زاخر

(١) أبو الأعلى المودودي «نظام الحياة في الإسلام» ص ٨٢٧.

بهذه القواعد العملية التي تتناول أغلب أحوال الناس في معاشهم وفي صلاتهم بغيرهم من الناس، ومعاملتهم بعضهم بعضاً[1].

والأخلاق من الأمور المعيارية التي تبسط للناس مثلاً علياً، ينبغي اتباعها وتختلف عما يكون عليه الإنسان في الواقع[2].

والنظام الخلقي في الإسلام ينبثق من تصوره للكون والوجود، ويعتمد هذا التصور على أن لهذا الكون إلهاً، وأنه لا إله غيره خلق الكون وأوجده.. وهذا الكون يسير بانتظام مذعناً لأمر الله ومشيئته، والإنسان جزء من هذا الكون، خلقه الله بطبيعة متميزة لعبادته والانقياد لأمره.. ولا معنى لحياته إلا أن تكون كلها خالصة العبودية لله.. فالغاية البعيدة من مجهودات الإنسان ومساعيه في الدنيا هي ابتغاء وجه الله تعالى، ونيل رضاه، وهذا هو المقياس الذي يقاس به في الإسلام كل عمل من أعمال الإنسان، ويحكم عليه بالخير أو الشر[3].

في مقابل مقاييس اللذة أو المصلحة، أو السعادة أو غيرها.. وقد أنعم الإسلام على الإنسان بهذا المقياس، وزوده بمرجع دائم لمعرفة الحسن أو القبح الخلقي.. وهذا المرجع ثابت دائم لا يحصر علمنا بالأخلاق على العمل، أو التجارب أو العلوم الإنسانية، حتى تتغير أحكامنا باستمرار وليس هذا المرجع إلا كتاب الله وسنة رسوله، ففيهما خطة كاملة لكل شؤون الحياة، وانطباق متسع لأصول الأخلاق على شؤون الحياة المختلفة[4].

نظام الأخلاق في الإسلام يقوم على خصائص ثلاث هي:

الأولى: إن الإسلام يجعل ابتغاء وجه الله، ونيل رضاه، غاية منشودة في الحياة الإنسانية، ويجعل ذلك مقياساً سامياً للأخلاق، لا يقوم معه في وجه الارتقاء الخلقي شيء يعوقه عن الارتقاء والتقدم، ويهيء للأخلاق من

---

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهواني «التربية في الإسلام» ص ١٠٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٠١.

(٣) المودودي «نظام الحياة في الإسلام» ص ١٤.

(٤) الدكتور عبدالكريم عثمان «معالم الثقافة الإسلامية» ص ٢٨٨.

خشية الله تعالى، قوة تحث الإنسان على القيام من غير أن تكون فيها يد لعامل من العوامل الخارجية.

ثانياً: إنه لا يوجد بهذا التحريض والترغيب أخلاقاً مبتكرة، ولا يحاول حط بعض الأخلاق الإنسانية المعروفة: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، ولكنه يريد أن يجعل الأخلاق مسيطرة في جميع نواحي الحياة، ومهيمنة عليها.

ثالثاً: إنه يطالب الناس، ويلتمس منهم إقامة نظام الحياة، ينهض بنيانه على المعروف، ولا يشوبه شيء من المنكر، ويدعوهم إلى أن يقيموا الخيرات في كل زمان ومكان، وأن يشيعوا إقامة هذه الخيرات في العالم وهذه هي مهمة المجتمع الإسلامي، والأمة الإسلامية.

إن القيم الإسلامية تحقق وظائف عدة، ففيما يتعلق بالفرد، تحاول هذه القيم رفعه فوق مرتبته الراهنة، وتعمل على العلو به عن المستوى الحيواني الذي يقتصر على الماديات من طعام وشراب، إلى المستوى اللائق بكرامة الإنسان وتقدمه ورقيه، وفيما يتعلق بالمجتمع فإنها تحقق أعظم عامل للربط بين أفراده والسمو بالجماعة من المرتبة المادية الحيوانية إلى مرتبة الحضارة والمدنية، وتقيم الصلات بين الأفراد والهيئات على أسس نبيلة كريمة تعتمد على الإيثار والتفاني في سبيل خير المجتمع.

الإسلام وحدة متماسكة مترابطة لا تتجزأ، وهو عقيدة وعبادة ومعاملات وحقوق وأخلاق. والتناسق ظاهرة عجيبة في الإسلام في مجموعه كله: عقائده وتشريعاته وأخلاقه.

يقول العقاد: يلمس هذا التناسق من تأمل فيه، وألقى عليه في مجموعه نظرة عامة بين عقائده وعباداته، وبين ما يشرعه من المعاملات والحقوق، ويحمده من الأخلاق والأداب هناك وحدة تامة أو بنية واحدة، يجمعها ما يجمع البنية الحية من تجاوب الوظائف وتناسق الجوارح والأعضاء[1].

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد الخامس ص ١٥٦، ط. الكتاب اللبناني.

ويروع الباحث في الإسلام ذلك التناسق بين عقائده وأحكامه، أو بين عقائده وأخلاقه، ولعل هذا التناسق ـ كما يقول العقاد ـ أظهر ما يكون بين الأخلاق المتعددة التي حمدها الدين من المسلم، وهي متفرقات تجمعها وحدة لا تستوعبها إلا وحدتها الإسلامية فهي في جملة وصفها: «أخلاق إسلامية وكفى . . »[1].

---

(١) العقاد «المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد» المجلد الخامس ص ١٥٦، ط. الكتاب اللبناني.

السلوك

السلوك: السيرة والمذهب، والاتجاه، تقول: فلان حسن السلوك أو سيء السلوك[1].

والسلوك: النفاذ في الطريق، يقال: سلكت الطريق، وسلكت كذا في طريقه[2].

والسالك من سلك، وقد وردت في قوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض مهداً وسلك لكم فيها سبلاً﴾[3] كما يقال: سلك الطريق يسلك سلوكاً أي دخل وذهب فيها.

ويستعير الصوفية هذا المعنى. وهو لفظ السالك إلى الله لأنه يسلك الطريق للحق، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً﴾[4] وقوله تعالى: ﴿ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً﴾[5].

فالسالك في الطريق الصوفي هو العبد الذي تاب عن هوى نفسه وشهوتها، واستقام في طريق الحق بالمجاهدة، والطاعة والإخلاص، كما يقول الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: «**هو الذي مشى على المقامات بحاله، لا**

---

(١) راجع: الدكتور جميل صليبا «المعجم الفلسفي» المجلد الأول ص ٦٧١، ط. دار الكتاب اللبناني.

(٢) راجع: الفيروزآبادي «بصائر ذوي التمييز» المجلد ٣ ص ٢٤٩، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٣) سورة طه: الآية ٥٣.

(٤) سورة نوح: الآية ٢٠.

(٥) سورة النحل: الآية ٦٩.

بعلمه فكان العلم عيناً»[1] أي أسقط التدبير مع الله وتوكل عليه بالكلية، فقذف الله نوراً في قلبه، وعلماً إلهامياً فصار من أصحاب المقامات لمواهبه، وصفاء سريرته، وليس من طريق التحصيل والنظر والدراسة، حتى أصبح علمه كشفاً وفتحاً. .[2].

فالإسلام الحنيف قد حرص على إحاطة الإنسان بمناعات عقدية وخلقية وتربوية، تحول دون أن يتأثر هذا الإنسان بالمغريات أو التيارات التي تنال من كرامته، أو تحط من مكانته. .

كما زوَّد الإسلام الإنسان بمضادات ذات قيم فعالة، تعالج ما قد يبتلي به من إصابات سلوكية تؤدي به إلى الهاوية، أو تنجم عنها أعراض وخيمة، ذلك لأن في الإنسان «قابلية التأثر» وهو يملك «القدرة على التأثير» فكان لا بد من صيانة قابلية التأثر لديه، لكي لا يكون مجالاً رحباً للمؤثرات الخارجية المنافية للفطرة السليمة، والذوق الرفيع والكمالات الإنسانية.

ولأن الإنسان يملك القدرة على التأثير فيما حوله أصبح من الضروري أن يظل هذا الإنسان سليماً لتظل تأثيراته سليمة وصحيحة.

فالنظرة الشمولية التي يرتكز عليها الفكر الإسلامي في تقويم السلوك الإنساني تقرر: أن هذا السلوك ينعكس لا على حياة الإنسان نفسه فحسب، بل على الموجودات كافة بشكل مباشر أو غير مباشر إذ ما من طاقة إلا ولها أثر؛ لذلك اهتم المنهج الإسلامي بالسلوك باعتباره العامل الحاسم.

يقول الدكتور بركة: «والإسلام يعتمد في توجيه السلوك البشري على موضوعية الأخلاق وفطرية البصيرة التي تدركها في بساطة ونقاء، وفي الوقت نفسه تزود الإنسان بالطاقة والقدرة وتنفخ فيه العزيمة والإرادة للوفاء بمقتضياتها، وتتدخل في الأحوال التي تلتبس فيها الأمور على هذه البصيرة

---

(١) الإمام ابن عربي «رسائل ابن عربي» جـ٢ ص٢.

(٢) راجع: الدكتور الشرقاوي «ألفاظ الصوفية» ص١٩٣، ١٩٤، الطبعة الثانية، دار المعرفة الإسكندرية.

الفطرية، أو التي تغلب فيها الشهوات والرغبات البشرية لتجلو وجه الحق، وتبرز معالم الخير والبر.

ومن هذه الناحية تلبس الأخلاق ثوبها الإسلامي، وتصطبغ بالصبغة الإسلامية، ويصبح الوفاء بمقتضياتها، والتمسك بقواعدها، مبنياً على المعنى القائم بالعقيدة، بحيث يجد الإنسان، في امتثال هذه الأخلاق الإسلامية، توافقا بينه وبين عقيدته، يبعث في نفسه الرضا، والإطمئنان، والاستقرار»[1].

ولا شك أن المسلمين الأولين قد طفقوا منذ فجر الإسلام يتأملون في المثل القرآنية العليا ليتخذوا منها نبراساً يضيئون به أعماق قلوبهم ليستكشفوا في دخائلها عناصر الأحوال الروحية التي شاهدوها ممثلة في نبيهم بعد أن ظفرت بالرضا الإلهي العميم[2].

ومما لا سبيل إلى الريب فيه، أن المصدر الأول الذي أرشد المسلمين إلى هذا الصراط السوي، وأنار لهم طريق العروج إلى رب العالمين، هو القرآن الكريم، والأحاديث القدسية. وأن المصدر الثاني هو أقوال النبي الجليل صلوات الله وسلامه عليه، وأفعاله الظاهرية وأحواله الباطنية التي يرونها ببصائرهم ويستشفونها بقلوبهم، فيتخذون منها مثلهم العليا، ونماذجهم الرفيعة، وشموسهم الساطعة التي تضيء لهم سبيل الحياة[3].

فأجلاء الصالحين قد اتخذوا من سلوك النبي ﷺ نبراساً استضاءوا به، فاستخلصوا من حياة الرسول الكريم ﷺ سلوكاً تسامى بهم.. وأن الاقتداء برسول الله أساس أصيل لسلوك المؤمنين إلى الله.. قال تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾[4].

---

(١) الدكتور بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٢٣، ٢٤، ط. دار الطباعة المحمدية، ١٤٠٠هـ.

(٢) راجع: الدكتور غلاب «التنسك الإسلامي» ص ٣٦، ط. المجلس الأعلى بالقاهرة.

(٣) راجع: الدكتور محمد غلاب «التنسك الإسلامي» ص ٣٧.

(٤) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

فلا شيء يفيد الإقناع واليقين كرؤية الشيء ماثلاً متحققاً، وتحقق السلوك إنما يتم عن طريق وجود القدوة أو المثل الكامل.

ولقد كان رسول الله ﷺ أعظم حافز لمن يريد السلوك الحق ويذكر الدكتور بركة: «أن وجود نموذج أخلاقي بشرى هو أعظم حافز لمن يريد أن يبوىء للأخلاق في نفسه محلاً كريماً، أن يبذل جهده وأن يظل على جهاده لأن أمله في تحقيق غايته ليس مستحيلاً، كما أنه ليس بعيداً، والتهمة في عدم تحقيق هذه الغاية لم تعد في استحالتها أو بعدها، ولكن في قصور الجهد المبذول من أجلها، وذلك يدفعه إلى بذل المزيد من الجهد، وسواء حقق في نفسه المثل الأعلى أو قاربه فإن فرداً يجعل هذا غايته، لهو فرد عالي الهمة، عظيم الخير والبر وكل فرد يستطيع أن يحقق في نفسه قدراً أكبر من التأسي بهؤلاء المثل البشرية العالية، يصبح بدوره أسوة وقدوة لمن لم يبلغ مبلغه، وتصبح هناك سلسلة من الأسوة الحسنة تتفاوت درجاتها في مراقي الكمال»[1].

والحكيم الترمذي يرى في صفة الاقتداء: «أن يتبع آيات القرآن والسنة واتباع إجماع العلماء، وإشارات الحق على الكشف..»[2].

ويقول الحكيم الترمذي عن طريق السفر: «واعلم أن الناس مذ خلقهم الله مكلفون، ومنذ أخرجهم من العدم إلى الوجود لم يزالوا مسافرين، وليس لهم حط عن رحالهم إلا في الجنة والنار، وكل جنة أو نار بحسب أهلها»[3].

وفي كيفية السلوك إلى رب العالمين يذكر الحكيم الترمذي: «أن الطرق شتى وطريق الحق مفردة، والسالكون طريق الحق أفراد، ومع أن طريق الحق مفردة، فإنه تختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكيها من اعتدال المزاج

---

(١) راجع: الدكتور بركة «التصوف والأخلاق» ص ٣٥، ٣٦.

(٢) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٤٧، تحقيق: الدكتور الجيوش، ط. دار النهضة العربية.

(٣) الحكيم الترمذي «رسالة كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧، مخطوط تطوان المغرب.

وانحرافه، وملازمة الباعث، وقوة روحانيته وضعفها، واستقامة همته وميلها، وصحة توجهه وسقمه»[1].

وكلام الحكيم الترمذي هذا يضع الباحث أمام مقولـة تتضمن: «أن السلوك هو كل ما يصدر عن الإنسان من قول أو فعل، وما يتخذ من اعتقاد أو قصد»[2].

فالسلوك الإنساني على اختلاف أنماطه، وتباين أغراضه وأوصافه يعتبر سلسلة من العمليات المتتابعة المتتالية، وبشكل يجعل من مجموعها صيغة فعلية واحدة، تؤدي غرضها بعد أن تتجسد حقيقة سلوكية.

فالفعل - أي فعل يقوم به الإنسان - يمـر بمراحـل متعددة، تبـدأ من داخل الذات الإنسانية، وتنتهي إلى خارجها، وحتى تكتمل عناصر وجـوده النفسي، والفكري ليتخذ مرحلة السلوك الفعلي في الحياة، ويقوم على: «أعمال الإنسان الإرادية المتجهة نحو غاية معينة مقصودة»[3] فالفعل يتحدد تخطيطه، ويكتمل تصوره، وتصور الغاية المستهدفة له، قبل أن يحتل موقعه في الحياة العملية. .

ولأهمية الفعل والسلوك الإنسـاني اعتنى الإسلام بتنظيم عناصر الفعل والسلوك ووضع المقاييس والمـوازين القادرة عـلى جعل الفعـل محققاً للخـير والسعادة. . وبإمعان النظر في مجمل نص الحكيم الترمذي الآنف الذكر نلاحظ أن السلوك الإنساني يعتمد على أمور أهمها: «المثير والغاية والنية والقصد»، ولكلٍ من هذه الأمور أثره في توجيه السلوك والفعل الإنساني. .

فالمثير هو المنبه أو المحرك الذي يـوقـظ في نفس الإنسـان الإحساس والاتجاه نحو فعل من الأفعال. فالمثير أو المنبه ينحصر دوره في لفت النظر

---

(١) الحكيم الترمذي «رسالة كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧، مخطوط تطوان المغرب.
(٢) لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ٧، ط. الباكستان.
(٣) الدكتور منصور رجب «تأملات في فلسفة الأخلاق» ص ١٨٠، ط. الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.

وتحريك قوة الإنسان. فكل موضوع يلقى إستجابة عند الإنسان هو بالنسبة إليه مثير ومنبه يدفعه نحو اتخاذ موقف معين.

ولا يمكن للمثير أن يؤدي دوره في تقرير الموقف الإنساني أو إحداث سلوك معين إلا بالاعتماد على:

أ ـ الإحساس بالمثير عن طريق وسائل الحس والأدوات الحسية التي تجمع المعلومات الحسية.

ب ـ حدوث الإثارة الداخلية في النفس الإنسانية بعد شعورها بالحاجة إلى هذا الشيء، فيستجيب الإنسان لهذه المؤثرات وينفعل بها.

ج ـ اتخاذ الموقف الإرادي[1]، وإصدار الأوامر الذاتية مع موضوع الإثارة..[2].

وعلى ضوء هذا المفهوم يبني الإسلام موقفه في التعامل مع الإنسان وترتيب الجزاء على الفعل الإنساني.. ومن أجل ذلك رفض الإسلام النظرية السلوكية القائلة بآلية السلوك الإنساني، واعتبار السلوك مجرد استجابة آلية للمثيرات والمنبهات التي تدفع الإنساني لإحداث الفعل[3].

والإسلام يبني موقفه هذا على أساس منطلق عقدي وموضوعي منسق فالمنطلق العقدي يقوم على أساس الإيمان بوجود علاقة وثيقة بين ترتيب المسئولية والجزاء على فعل الإنسان في عدل الله سبحانه.

لهذا أولى الإسلام أهمية كبرى لكل عنصر من العناصر التي تتعامل مع المثير فنظمه ووضع الضوابط والمناهج التي توجهه نحو الخير.

وانطلاقاً من هذا الاهتمام بدور الحافز والمثير وضع الإسلام قواعد

---

(١) الموقف الإنساني المقصود هو الموقف الذي يملك الإنسان فيه القدرة على الفعل والترك وليس رد الفعل اللاشعوري.

(٢) راجع: الدهلوي «مجلة المجمع العلمي الهندي» م ٣ ص ٤٥، ط. الهند.

(٣) راجع: لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ١٠، ط. باكستان إسلام آباد.

انضباطية للاحتراس من وجود المثيرات الشاذة والمحفزات نحو الفساد وتفادياً لوقوع الإنسان تحت تأثير هذه المحفزات الشاذة وضع الإسلام الموازين والمقاييس لانضباط الكلمة والفعل والموقف الإنساني. قال الله تعالى: ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾[1].

وبذلك كرس الإسلام كل منهاجه لإيجاد دوافع الخير ومحفزات الإصلاح والتكامل الإنساني، واستئصال كل وسائل الدفع والإثار نحو الفساد والسقوط السلوكي. فالإنسان عندما يواجه المثير والمحفز بحرية واختيار يستطيع أن يقرر الموقف الذي يختاره وينوي الفعل الذي يريده فيتجه نحوه.

وانطلاقاً من هذا المبدأ رتب الإسلام المسئولية والحساب والجزاء فقال تعالى: ﴿وقفوهم إنهم مسئولون..﴾[2].

وانطلاقاً من هذا المفهوم جاءت الشرائع لتغيير واقع الإنسان، وتبدل صيغة حياته، ولقد فكر الإنسان منذ القديم في أشكال السلوك التي ينبغي أن تكون للإنسان شرعة ومنهاجاً. فتعددت لذلك المناهج وتغايرت ولما كانت الأشكال السلوكية إنما هي في الحقيقة صدى للدوافع إليها فقد ارتقى البحث إلى تلك الدوافع، واختلفت الآراء في تقدير الدافع الذي ينبغي أن يكون حتى يؤدي إلى السلوك الذي ينبغي أن ينتهج[3].

فذهب أبيقور اليوناني: إلى أن مبدأ اللذة الشخصية هو الذي ينبغي أن يدفع إلى سلوك، فيتكيف شكله بما يحقق اللذة..[4].

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٢) سورة الصافات: الآية ٣٤.

(٣) راجع: الدكتور عبدالمجيد النجار «العقل والسلوك في البنية الإسلامية» ص ١٤٨، ط. تونس.

(٤) المصدر السابق ص ١٤٨.

ويقول كانت: «إن الشعور بالواجب هو الدافع الأوحد إلى سلوك إنساني يتصف بالأخلاقية»(1).

وذهب دوركايم إلى أن الدافع الأرفع هو نفع المجتمع يقول: «فإننا نلقى من داخلنا الأوامر التي يفرضها المجتمع علينا، وينبئنا بها عما يجب علينا أن نفكر به أو أن نحققه في أعمالنا وسلوكنا»(2).

أما موقف الإسلام في معاجلة السلوك الإنساني، فيغاير كل المذاهب الإنسانية سواء من حيث الشكل أو من حيث الدافع.. أما من حيث الشكل فإن الإرادة الإلهية هي المحدد الوحيد لأنماطه الراسمة لحدوده..

فكل مناحي التصرف الإنساني بينت الأوامر والنواهي الإلهية الصفة التي ينبغي أن يستند عليها على نحو من الشمول والاستيعاب، وذلك سواء ببيان الكيفيات ذاتها كما هو ظاهر في العبادات والأحوال الشخصية بالخصوص أو بيان الأصول العامة والقواعد الأساسية التي ينبغي أن يستند عليها كل ما لم تحدد كيفيته. إن التحديد الإلهي للسلوك الإنساني لهو من باب الرحمة للإنسان. قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾(3) فغايته خير الإنسانية وسعادتها..(4).

أما من حيث الدافع فإن الإسلام يرى أنه لا دافع ينبغي أن يكون سوى شعور بوجوب تطبيق الأمر الإلهي. وهذا الشعور إنما هو حصيلة لتصديق جازم بصورة ذهنية، قوامها وجود إله واحد متصف بصفات الكمال يرسل الأنبياء والرسل للناس مبشرين ومنذرين. وهذه الصورة متأتية بالخبر الإلهي الموحى به وهي ما يطلق عليه اسم العقيدة(5)..

ولا يخفى على الإنسان ما للعقيدة من أهمية بالغة في تأثيرها على الفرد

---

(1) يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢٤٧، ط. دار المعارف.
(2) عادل العوا «المذاهب الأخلاقية» جـ٢ ص ٤٤١، ط. بيروت.
(3) سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.
(4) راجع: الدكتور النجار «العقل والسلوك في البيئة الإسلامية» ص ١٤٨.
(5) المصدر السابق ص ١٤٩، ط. تونس.

في جميع مراحل حياته، وفي كتاب عقائد المفكرين تحت عنوان: ما هي العقيدة الدينية؟ يقول الكاتب عباس محمود العقاد: «إنما نعني بالعقيدة الدينية طريقة حياة، لا طريقة فكر، ولا طريقة دراسة، إنما نعني بها حاجة النفس كما يحسها من أحاط بتلك الدراسات ومن فرغ من العلم والمراجعة ليترقب مكان العقيدة من قرارة ضميره إنما نعني بها ما يملأ النفس لا ما يملأ الرءوس، أو يملأ الصفحات»[1].

والعقيدة الإسلامية عقيدة استعلاء من أخص خصائصها: إنها تبعث في روح المؤمن بها الإحساس بالعزة من غير كبر، وروح الثقة في غير اغترار وشعور الاطمئنان في غير تواكل.. حقيقة أساسية من حقائق الوجود، وهي في ذاتها كفيلة بتعديل القيم والموازين، وتعديل الحكم والتقدير، وتعديل المنهج والسلوك، وتعديل الوسائل والأسباب[2]..

وإننا إذا ما قارنا هذا الموقف الإسلامي بمواقف المذاهب الفلسفية تبينت لنا عدة نقاط يختلفان فيها:

منها.. أن شكل السلوك في تلك المذاهب تحديده ذاتي نابع من الإنسان وهو لذلك ليس محدد المعالم مسبقاً بل هو رهين ما يسفر عنه الدافع. أما في الإسلام فإن مصدر التحديد علوي هو الله تعالى ولذلك كان التحديد مضبوطاً مسبقاً..

ومنها.. أن الدافع في تلك المذاهب هو دافع ذاتي صرف ولذلك فإنه يتغاير بين مذهب وآخر.. أما في الإسلام فإنه باعتبار محتواه الذي هو تلك الصور الذهنية الغيّبية المتعالية المصدر إذ أنه من إعلام الله تعالى، ولذلك فهو موحد عند الجميع، ولكن باعتبار تبنى الأفراد له، وتحملهم إياه يصبح حاملاً لعنصر ذاتي من هذا الوجه..

ومنها.. إذا كانت عامة المذاهب الفلسفية تجعل الغاية من السلوك

---

(١) العقاد «العقائد والمذاهب عقائد المفكرين» م ١١ ص ٤٠٢، ط. دار الكتاب اللبناني.
(٢) أحمد السايح «عباس محمود العقاد فيلسوفاً» ص ١٦٥.

شكله. بحيث أنه إذا تحقق الشكل الذي يقتضيه الدافع فقد حصل المبتغى، وإن لم يكن صادراً فعلاً عن ذلك الدافع[1]. فإن التعـاليم الإسلاميـة قد جعلت همها في الـربط بـين الـدافـع والسلوك فجعلت الصلة بينهـا صلة عضوية، حتى أن تحقق أحدها دون تحقق الآخر لا يعتبر شيئاً مـذكـوراً[2].

وقد عبَّـر ابـن خلدون عن هـذا المعنى فقال: «أعـلى مراتب الإيمـان حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي الموافق للسان وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيستتبع الجوارح وتندرج في طاعتها جميـع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني»[3].

فأي سلوك لا يكون دافعه الإيمان فـإنه لا يعتـبر سلوكاً مقبـولاً من الوجهة الإسلامية وإن كان ظاهره يلائم الأوامر والنواهي الإلهية. فالسلوك لكي يكون سلوكاً مقبولاً معتداً به في النظر الإسلامي لا بد أن يتحقق فيه شرطان:

أولهما: أن يكون ثمرة للعقيدة متأتياً من دافعها. .

وثانيهما: أن يكون مطابقاً للحدود التي رسمتها التعاليم الإسلامية من حيث الشكل. .[4].

ــ ومن الأمور التي يعتمد عليها السلوك الإنساني: الغاية ولا شك أن لكل فعل إرادي مقصود للذات الإنسانية غاية أساسية تكمن خلف السعي نحوه، وتكون غرضاً ومطلباً مقصوداً له، قال تعالى: ﴿ولكل وجهة هو موليها

---

(١) لا ينطبق هذا المعنى على الفيلسوف كانت فيما ذهب إليه حيث إنه اعتبر المتأتي عن فكرة الواجب ليس سلوكاً أخلاقياً. انظر: «تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق» ص ٢٣، ط. الدار القومية.

(٢) راجع: الدكتور عبدالمجيد النجار «العقل والسلوك في البنية الإسلامية» ص ١٥٠، ط. تونس.

(٣) عبدالرحمن بن خلدون «المقدمة» ص ٤٢٦، كتاب الشعب القاهرة.

(٤) راجع النجار «العقل والسلوك في البنية الإسلامية» ص ١٥١.

فاستبقوا الخيرات﴾[1]. . ولولا الغاية المستهدفة هذه لكان الفعل الإنساني عبثاً لا مبرر له، ولعباً لا داعي لوجوده.

وقد استنكر القرآن الكريم العبث واللهو واللعب. وقرر مبدأ الغاية في كل فعل من أفعال الله سبحانه ليوحي للإنسان بحذف الفوضى والعبث من حياته، وليربط كل أفعاله بغايات واضحة، ويحدد غاية مسيرته قال تعالى: ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾[2].

وقال تعالى: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾[3] وقال تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾[4] فلذلك كان قياس قيمة الفعل بقياس غايته، لأن الفعل ليس هو الحقيقة المطلوبة بذاتها، بل هو الوسيلة والأداة التي يحقق الإنسان بها غايته. . وسواء كانت في نفس الفعل أو منفصلة عنه فإن قصد الإنسان ونيته ومساعيه تتجه دائماً لتحقيق الغاية، والذي يطلب العلم والمعرفة، ويسعى جاهداً نحوهما إنما يستهدف غاية تكامل الذات ورفع النقص الكامن في الجهل عنها كغاية بعيدة[5].

وتتحدد الغاية في القصد والفعل الإنساني حسب وعي الإنسان وتصوره للحياة والعالم من حوله، لذلك عبر القرآن عن هذه الحقيقة وصورها أدق تصوير. فقال تعالى: ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات﴾[6] فجاء تشخيص القرآن هذا ليلقي الضوء على مسار الإنسان، وليكشف تعدد الغايات والاتجاهات الإنسانية المتصارعة. وليحدد بدعوته هذه الوجهة التي يجب أن يتجه نحوها الإنسان، والغاية التي يجب أن يسعى إليها ويتسابق من أجل الفوز بها، ليركز اتجاهه وغايته في كل أفعاله ونواياه في غاية واحدة،

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٨.
(٢) سورة آل عمران: الآية ١٩١.
(٣) سورة الأنبياء: الآية ١٤.
(٤) سورة المؤمنون: الآية ١١٥.
(٥) راجع: لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ١٤، ط. باكستان.
(٦) سورة البقرة: الآية ١٤٨.

وهي فعل الخير والاتجاه إلى الله مصدر الخير والكمال في هذا الوجود والتسامي نحوه وتحصيل قربه ومرضاته.

ويستطيع الإنسان المؤمن أن يجعل أعماله ونواياه وحدة غائية متجهة إلى الله سبحانه فيوجه أعماله المباحة أيضاً كالأكل والشرب والاستمتاع نحو غايته القصوى وهي مرضاة الله سبحانه، فيضع أفعاله هذه وأمثالها في موضع الاستعداد الجسدي والنفسي للعبادة والمعرفة بالله، فتنحو من فعل غايته اللذة والاستمتاع إلى عمل توصلي يسعى نحو غايته الكبرى وهي مرضاة الله[1].

وقال تعالى على لسان إبراهيم: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾[2].

وقال تعالى: ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن﴾[3].

وقال تعالى: ﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن﴾[4]..
وقال تعالى: ﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه﴾[5]..
وقال تعالى: ﴿والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرءون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار﴾[6].

وقال تعالى: ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾[7] ومن هذه الآيات وما جرى مجراها يدرك الإنسان: أن القرآن الكريم حصر وجهة الإنسان المسلم وغايته في طلب الخير والاتجاه إلى الله تعالى، ليصنع الإنسان الخير ويقتلع المقاصد والغايات الشريرة من دنيا الإنسان...

(١) راجع: لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ١٦، ط. باكستان.
(٢) سورة الأنعام: الآية ٧٩.
(٣) سورة آل عمران: الآية ٢٠.
(٤) سورة النساء: الآية ١٢٥.
(٥) سورة البقرة: الآية ١١٢.
(٦) سورة الرعد: الآية ٢٢.
(٧) سورة الكهف: الآية ٢٨.

- ومن الأمور التي يعتمد عليها السلوك الإنساني: نية القصد والنية عبارة عن: توجه النفس الحاسم واتجاه حركتها نحو فعل ما لغرض إنجازه، والعزم على تحقيقه[1].

يقول الحكيم الترمذي: «وأصل النية من طريق الأعراب هو النهوض. يقال استوى أي نهض ينهض. فإذا كان القلب في حبس النفس فإنه يحتاج إلى النهوض إلى الله عند كل أمر وهو الإرادة والقصد إليه»[2].

ويقول البيضاوي: «النية هي انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع، أو دفع ضر حالاً أو مالاً»[3]. والحكيم الترمذي يعرف النية بأنها في الأصل: «عزم القلب، وما يقع للإنسان من الغيب فإنه كرامة من الله تعالى إلى العبد يحركه لمرضاته وفعله تحرك الجوارح لمرضاة الله تعالى وضده الأمل. وسميت النية لأن صاحبها نأى عما يريد أن يعمله»[4].

ويرى الغزالي: «أن حقيقة النية هي الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة»[5].. ويأتي هذا الموقف النفسي بعد أن تتم القناعة الذاتية بالفعل الذي أقدم عليه، فيصمم على الفعل، ويقرر إنجاز المشروع الذي نوى القيام به.

يقول الحكيم الترمذي: «وفعله النهوض بوفاء ما نوى صاحبه من أعمال البر»[6] وقد اعتبر الإسلام النية روح العمل ومقياس تقويمة، فبالنية تقاس الأعمال، وبالمقاصد توزن الأفعال، وعلى أساسها تصنف وتقوم يقول رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو

---

(١) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» ص ٢٠.
(٢) «غور الأمور» ص ٤٤.
(٣) البيضاوي «عمدة القارىء» جـ٢ ص٢٣، ط. المطبعة المنيرية.
(٤) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص٧٣.
(٥) الغزالي «الأربعين في أصول الدين» ص ٢٢٦.
(٦) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص٤٧.

امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[1] فالنية الإرادة وانبعاث النفس بحكم الرغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض إما في الحال وأما في المآل.. فالمحرك الأول هو الغرض المطلوب وهو الباعث والغرض الباعث هو المقصد المنوي، والانبعاث هو القصد والنية وانتهاض القدرة لخدمة الإرادة بتحريك الأعضاء نحو العمل[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه واللفظ المذكور للبخاري في كتاب الإيمان باب ما جاء «إنما الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرىء ما نوى» جـ ١ ص ٣١، ط. كتاب الشعب.

وأخرجه البخاري في كتاب «بدء الوحي» باب «كيف كان الوحي إلى رسول الله ﷺ» جـ ١ ص ٩ وكتاب «العقد» باب «الخطائر والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه» جـ ٥ ص ٦٠، وكتاب «مناقب الأنصار» باب «هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة» جـ ٧ ص ٢٢٦، وكتاب «النكاح» باب «من هاجر أو عمل خيراً لتزويج امرأة فله ما نوى» جـ ٩ ص ١١٥ وكتاب «الإيمان والنذور» باب «النية في الإيمان» جـ ١١ ص ٥٧٢، وكتاب «الحيل» باب «من ترك الحيل وإن لكل امرىء ما نوى في الإيمان وغيرها» جـ ١٢ ص ٣٢٧.

وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب «الإمارة» باب قوله: «إنما الأعمال بالنية» جـ ١٣ ص ٥٣.

وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه كتاب «الوضوء» باب «إيجاب إحداث النية للوضوء والنسك» جـ ١ ص ٧٤، ط. المكتب الإسلامي.

وأخرجه أبو داود في سننه «كتاب الطلاق» باب «فيما عنى به الطلاق والنيات» جـ ٢ ص ٢٦٢.

وأخرجه الترمذي في سننه كتاب «فضائل الجهاد» باب «ما جاء فيمن يقاتل رياء وللدنيا» جـ ٤ ص ١٧٩ - ١٨٢، وقال هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه النسائي في سننه كتاب «الطهارة» باب «النية في الوضوء» جـ ١ ص ٩٨، ٩٩، وكتاب «الطلاق» باب «الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه» جـ ٦ ص ١٥٨، ١٥٩، وكتاب «الإيمان والنذور في اليمين» جـ ٧ ص ١٣.

وأخرجه ابن ماجه في سننه كتاب «الزهد» باب «النية» جـ ٢ ص ١٤١٣. وأحمد في «المسند» جـ ١ ص ٢٥.

(٢) راجع: حجة الإسلام الغزالي «إحياء علوم الدين» جـ ٤ ص ٣٥٤، ط. كتاب الشعب.

فالإسلام لم يعط الفعل قيمة ولا أهمية مجردة عن النية والقصد في حال تقويمه عن الفعل، وتقديره للفاعل، لذلك كانت: «الأعمال مشروعة لتحقيق النيات إذ نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاجر شر من عمله»[1]. .

ويقول ابن المنيرة: «كل عمل لا تظهر له فائدة عاجلة بل المقصود به طلب الثواب فالنية مشترطة فيه وكل عمل ظهرت فائدته ناجزة، وتعاطته الطبيعة قبل الشريعة لملاءمة بينهما فلا تشترط النية فيه إلا لمن قصد بفعله معنى آخر يترتب عليه الثواب»[2].

وبإمعان النظر في دور النية والقصد في تقويم الفعل وتحديد نتيجته نستطيع أن نكتشف مفهوم الإسلام ونظرته العامة حول هذا الموضوع الخطير الأثر في حياة البشرية. والمفاهيم الأساسية حول هذا الموضوع تتركز في النقاط التالية:

ـ إن النية هي صورة الذات التي تتجسد في الفعل خيراً أو شراً وإن الفعل لا يعبر بوضعه المنظور عن حقيقة الذات الإنسانية، بل النية هي اللسان الناطق والمعبر عن طبيعة الذات واتجاه غايتها.

ـ إن الأعمال تقوم على أساس النيات ولا قيمة للعمل بلا نية.

ـ إن الجزاء وقبول العمل مرتبط بالنية لقول رسول الله ﷺ في الحديث السابق الذكر «ولكل امرىء ما نوى». . وهكذا يهتم الإسلام ببناء صرح العمل الإنساني على أساس النوايا والمقاصد الخيرة. .

ويأتي تأكيد الإسلام واهتمامه بالقصد والنية منبثقاً من إيمانه بوجود حقيقتين متعايشتين في عالم الإنسان، وهما:

---

(١) راجع: «شرح صحيح البخاري» للشيخ زروق الفاسي جـ ١ ص ٢٨، ط. مطبعة حسان بشارع الجيش بالقاهرة. روى البيهقي عن أنس «نية المؤمن خير من عمله» وسنده ضعيف وروى الطبراني محمد بسنده عن سهل بن سعد «نية المؤمن خير من عمله وعمل المنافق خير من نيته وكل يعمل على نية» الحديث. انظر: «الجامع الصغير» جـ ٢ ص ١٨٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٩٥ «الهامش».

ـ **أولاً**: الذات الإنسانية ووضعها الداخلي.

ـ **ثانياً**: العمل الصادر عنها ونسيجه الخارجي الذي يشكل محيط الحياة والسلوك ويستوعب العلاقات والروابط الظاهرة بين الناس[1].

ويأتي اهتمام الإسلام وتركيزه على بناء الذات الإنسانية من داخلها قائماً على إيمانه بأن أنماط السلوك إنما هي تعبير عن محتوى الإنسان الداخلي، فإن لم تشكل الذات الداخلية، وتبنى بناء خيراً وسليماً لا يمكن أن يكون البناء الخارجي إلا هيكلاً خاوياً، وشباكاً من النفاق والوباء التي تتربص بالإنسان للإيقاع به. لذلك جاء قوله تعالى معبراً عن هذه الحقيقة ومحذراً منها: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنِّ والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر﴾[2].

أما سر الموقف الإسلامي هذا وعدم إقراره بتمثيل الفعل للفرد الفاعل إلا إذا قام على قصد ونية فلأن الفعل ما هو إلا نتاج موقف إنساني داخلي، ولم يأت وجوده كفعل متجسد إلا بعد أن اكتمل وتحددت غايته في داخل الإنسان كنتاج لعوامل ذاتية أساسية هي:

١ ـ المعرفة بالفعل وتصور أبعاده وغاياته.

٢ ـ وجود الميل والرغبة النفسية لهذا الفعل وحصول قناعة بتطابق الفعل مع غاية النفس ومراميها المطلوبة.

٣ ـ اتخاذ القرار الإرادي الحاسم بإحداث الفعل وتحريك مختلف القوى الجسدية والفكرية والنفسية للشروع بالفعل[3].

فانطلاقاً من هذه الحقيقة بنى الإسلام موقفه المؤمن بأن روح القصد هو روح الفعل وحقيقته، ويلاحظ الإسلام باهتمام بالغ العلاقة بين هذا الوعاء والشكل المنظور للفعل، وبين القصد والغاية، ليتأكد من تطابقه مع العناصر

---

(١) انظر: لجنة من العلماء «مفاهيم قرآنية» جـ ٢٠ ص ٢٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٦٤.

(٣) راجع لجنة من العلماء «مفاهيم قرآنية» جـ ٢٠ ص ٢٨.

الذاتية التي يصنع منها الفعل بحيث يأتي الفعل صياغة حية وتعبيراً أميناً عن الدوافع والمقاصد.. فإن مارس الإنسان أفعاله ومواقفه على هذا الأساس النزيه المخلص، كان الفعل يمثل حقيقة الذات الإنسانية وكان فاعله يستحق المجازاة عليه، لأنه يمثل مواقفه وإرادته.

وبهذه التوعية يريد الإسلام أن يجعل سلوك الفرد المسلم قائماً على أساس الاختيار اليقظ الواعي، بعيداً عن العادة الآلية التي تجعل من السلوك الإنساني سكوناً رتيباً، لا يعبر عن وعي الإنسان وارتباطه بخالقه وكم هو سهل هدم الموقف الإنساني والانسحاب من الفعل مهما يكن خيراً وضخماً عندما يبنى هذا الفعل على أساس من الآلية والاعتياد بعيداً عن الوعي والقناعة والاتجاه الذاتي اليقظ.. لذلك حرص الإسلام على تثبيت قواعد الفعل في أعماق الذات الإنسانية ليضمن الاستمرار على فعل الخير وبناء الحياة الإنسانية[1].

إن تحديد أشكال السلوك التي ينبغي أن تسلك وتعيين الدافع الذي ينبغي أن يدفع إليها. لئن كان المشكلة الأساسية التي زلت فيها عقول البشر، وأتى فيها الوحي بالحل الأمثل، إلا أنه ثمة مشكلة أخرى متعلقة بها ولا تقل عنها أهمية، وهي المتمثلة في السؤال التالي: كيف يصبح الدافع مؤدياً فعلاً إلى السلوك العملي؟.

ومن البين أن هذه المشكلة تزداد أهمية بازدياد أهمية الصلة بين الدافع والسلوك حتى تبلغ الذروة في التصور الإسلامي بإعتبار أن تلك الصلة صلة عضوية بين العقيدة والسلوك[2].

لقد بنى كثير من الفلاسفة والمفكرين نماذج نظرية من السلوك الإنساني الفردي والجماعي كالجمهورية التي يصورها أفلاطون، والمدينة الفاضلة التي بناها الفارابي، وربما كانت بعض البناءات حاملة لعناصر من الحق، إلا أن أصحابها لم يوافقوا في كثير من الأحيان في توفير العنصر النفسي الذي يجعل

(١) انظر: لجنة من العلماء «مفاهيم إسلامية» جـ ٢٠ ص ٣٠.
(٢) راجع: عبدالمجيد النجار «العقل والسلوك» ص ١٥٢، تونس.

الناس يعيشونها واقعاً. لا على المستوى الفكري فقط ولقد طرح «كانت» هذه المشكلة بشكل جدي، حيث وضع السؤال التالي: «إذا كان الواجب معنى عقلياً صرفاً فكيف يمكن أن يكون دافعاً نفسياً إلى العمل؟» ثم انتهى في الإجابة إلى أن عاطفة الاحترام هي الواسطة التي تجعل الواجب دافعاً إلى العمل[1].

ولكن بيانه هذا يبقى مغرقاً في التجريد ولا يطرح القضية طرحاً عملياً مفيداً..

أما الإسلام فإنه لم يكتف برسم المنهج السلوكي وبيان الدافع الذي ينبغي أن يؤدي إليه، ولكنه عمل على تهيئة النفوس وإعدادها علمياً لتتحول المبادىء النظرية إلى واقع عملي، وبالتالي ليرتبط الدافع بالسلوك ذلك الارتباط المبتغى[2].. ومن الأساليب التربوية المتبعة في ذلك:

أولاً: التركيز على تقوية التصديق بالمفاهيم المتعلقة بالعقيدة والعمل لتعميق تلك المفاهيم حتى تبلغ مرحلة السيطرة على النفس، فتفيض الجوارح عندئذ بالسلوك فيما يشبه التلقائية. يقول الحكيم الترمذي في شأن الذي فاضت جوارحهم بالسلوك: «كلما بدا لهم أمر أو خطر ببالهم لم يتمنوا ولا أطمعوا أنفسهم، وانتظروا ما يبرز لهم من السطور في اللوح السابق قبل خلق السموات فسلموا لربهم، وانقادوا لحكمته كالعبيد فعاشوا في الدنيا بأرفع الدرجات، وماتوا بروح وريحان، ولقوا رباً غير غضبان، رضوا عن مولاهم، فرضي عنهم، فأيدهم في الدنيا بروح منه، وفي الآخرة قربهم ولطف بهم ﴿أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون﴾[3] أولئك: ﴿أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[4].. استنارت قلوبهم باليقين فصارت أمورهم في نوائبهم كالمعاينة كلما حل بهم أمر من عسر أو يسر، أو خوف أو أمن أو

(١) انظر: يوسف كرم «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢٤٦.
(٢) راجع: الدكتور النجار «العقل والسلوك» ص ١٥٢، ١٥٣.
(٣) سورة المجادلة: الآية ٢٢.
(٤) سورة يونس: الآية ٦٢.

ذل أو عز أو بلاء أو نعمة. حرقت أبصار قلوبهم، فأبصرت في لحظة أن هذا الأمر قد كان في اللوح المحفوظ كما برز لنا الآن وهو حكم الله علينا. لم يكن فيهم من الشهوات ولا من الهوى من القوى ما يثقل عليهم قبوله من ربهم، وتلقوا أمره بالهشاشة وطلاقة النفس وبشر الوجوه، فهم الراضون والصابرون»[1].

وتحصل هذه الدرجة من التصديق برؤية ما في مبادىء العقيدة من مبادىء من عناصر الحق والصدق، بعد النظر والتأمل والتدبر وقد كرس القرآن الكريم شطراً كبيراً من آياته لتوجيه الإنسان نحو الشواهد التي تبصر بصحة العقيدة، وهي الشواهد التي تحفل بها النفس الإنسانية والآفاق الكونية.

إن الفكرة متى كانت تحمل الحق ومتى ظهر ذلك الحق ناصعاً للنفس، واقتنعت اقتناعاً ذاتياً، كانت دافعة إلى ما تقتضيه من العمل، ولذلك فإن التعاليم الإسلامية أطنبت في تبصير النفوس بالحق في العقيدة ودعتها إلى الاقتناع بها اقتناعاً ذاتياً. فكان ذلك أسلوباً تربوياً عملياً لجعل العقيدة دافعة إلى السلوك[2].

ثانياً: تربية المسلم على الشعور المستديم بالحضور الإلهي في كل ما يأتيه من الأعمال وذلك بالإحساس الداخلي بأن كل إبقاء لفعل أو انتهاء عن فعل إنما هو تحقيق لمعنى الطاعة المطلقة لله تعالى. وقد جاء تعبير عن هذا المعنى في قول رسول الله ﷺ حينما سئل عن الإحسان فقال: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3]. فمن بلغ إلى حقيقة الإحسان لم يقدر أن

---

(١) الحكيم الترمذي «كتاب الرياضة وأدب النفس» ص ٩٨، ٩٩، تحقيق: الدكتور أربري والدكتور علي حسن عبدالقادر، ط. الحلبي، وينظر أيضاً: «أسرار مجاهدة النفس» للحكيم الترمذي، تحقيق: الأستاذ إبراهيم الجمل، ص ٥٣، ط. مكتبة السلام العالمية.

(٢) راجع: الدكتور النجار «العقل والسلوك» ص ١٥٣.

(٣) انظر: الفاسي «شرح صحيح البخاري» ص ١٧٦.
أخرجه البخاري في صحيحه كتاب «الإيمان» باب «سؤال جبريل النبي ﷺ عن =

يلتفت إلى أحد سوى الله تعالى، لأنه مشاهد له بقلبه ومحال أن يراه ويشهد معه سواه[1].

ويرى كثير من الباحثين: أن هذا المعنى قد تمثل في مبدأ النيـة[2].. ذلك المبدأ الإسلامي الذي تقاس به الأعمال. والنية هي دالة التلازم بـين الدافع أو الباعث - أي العقيدة - وبين العمل السلوكي. وجعل الإسلام هذه النية شرطاً في قبول الأعمال جميعاً إنما هو أسلوب تربوي عملي حي. يجعل المسلم دائب الربط بين عقيدته وبين عمله فيكـون له ذلك خلق من إجراء الأفعال الظاهرة وفق الصورة العقائدية، بل إن العمل الذي تتحقق فيه النية ربما أصبح هو نفسه عاملاً - بكثرة التكرار - على تقوية الإيمان وتعميقه[3].

كما يفيد قوله تعالى: ﴿ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم

= الإيمان والإحسان وعلم الساعة وإجابة النبي ﷺ له» جـ ١ ص ١٩، ٢٠.
وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب «الإيمان» باب «بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدرة الله سبحانه وتعالى» جـ ١ ص ٣٩ عن أبي هريرة، ط. عيسى الحلبي، بنفس رواية البخاري.
وأخرجه الترمذي في سننه كتاب « الإيمان» باب «ما جاء في وصف جبريل للنبي ﷺ الإيمان والإسلام» جـ ٥ ص ٦ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ط. مصطفى الحلبي.
وأخـرجه أبـو داود في سننه كتـاب «السنة» بـاب «في القدر» جـ ٢ ص ٥٢٦ عن عبدالله بن عمر.
وأخرجه ابن ماجه في سننه كتاب «المقدمة» باب «في الإيمان» جـ ١ ص ٢٥ عن أبي هريرة، ط. الحلبي.
وأخرجه النسائي في سننه كتاب «الإيمان» باب «نعت الإسلام» جـ ٨ ص ٩٣، ط. المصرية بالأزهر.

(١) انظر: الفاسي شرح صحيح البخاري ص ١٧٧.
(٢) انظر: تحليلاً لذلك عند محمد عبدالله دراز «دستور الأخلاق في القرآن» ص ٢٤٩ وما بعدها.
(٣) راجع: الدكتور النجار «العقل والسلوك» ص ١٥٤.

وأشد تثبيتاً﴾[1]. قال الأستاذ الإمام: لكان خيراً لهم في مصالحهم، وأشد تثبيتاً لهم في إيمانهم، فإن الامتثال إيماناً واحتساباً يتضمن الذكرى، وتصور احترام أمر الله والشعور بسلطانه وإمرار هذه الذكرى على القلب عند كل عمل مشروع يقوي الإيمان ويثبته، وكلما عمل المرء بالشريعة عملاً صحيحاً انفتح له باب المعرفة فيها. بل ذلك مطرد في كل علم[2].

ثالثاً: الحث على العلم والدعوة إليه دعوة جعلت تحصيله فرضاً عينياً في بعض وكفائياً في بعض آخر. ثم ربط هذا العلم بمفهوم خاص هو التصور الذهني للحقائق الذي يقترن بالسلوك العملي، ولذلك فإن العلم الذي هو مجرد التصور ليس هو العلم المطلوب إسلامياً ولقد عبر الشاطبي عن ذلك المعنى بقوله: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[3] وإن هذا الربط بين الصورة والعمل في مفهوم العلم مع الترقي في طلبه إلى درجة الوجوب لهو تمرين تربوي من شأنه أن يجعل الإنسان ينزل من أفكاره ما يجري عملاً على جوارحه. وإذا كان أول علم دعي الإنسان إلى تحصيله هو العلم بالعقيدة، أصبحت هذه التربية عاملة على أن تصبح العقيدة دافعة إلى تحقيق السلوك بمقتضى الشريعة[4].

لقد جاء الإسلام ليكون منهج حياة، والحياة عمل وسلوك، ولذلك اعتبر السلوك هو الثمرة التي يسعى إليها.

---

(١) سورة النساء: الآية ٦٦.

(٢) الشيخ محمد عبده «تفسير المنار» الجزء الخامس ص ١٩٦، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ م.

(٣) الشاطبي «الموافقات» الجزء الأول ص ١٨.

(٤) راجع: عبدالمجيد النجار «العقل والسلوك في البنية والسلوك» ص ١٥٦.

الإرادة والمريد

يعتمد التصوف الإسلامي عند السالكين على الإحساس الوجداني والانفعال النفسي، والتعلق القلبي، والثقة، والإخلاص، واليقين.

والسلوك تعبير عن إحساس نفس وشعور حي لدى الإنسان الذي يدرك أن الله مصدر الغنى والكمال والإفاضة في هذا العالم.

ولا شك أن هذا الشعور يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها الذي يهبها ما يوفر لها كمالاً ويحفظ وجودها، ويسد فقرها.

والمؤمن بالله يعرف مصدر توجهه ومبدأ حياته، وهو الله سبحانه وتعالى، فيتوجه إليه بروح مؤمنة، مملوءة بالأمل، والثقة، والرجاء..

والنفس البشرية ذات الأبعاد المختلفة، والأعماق والأغوار المعقدة الغامضة، لا يمكن ملؤها بالحاجات المادية وحدها، مهما يغالي الإنسان في الإشباع المادي..

وليس كل شيء في الحياة يتحقق للإنسان كما يريد، ولا كل شيء يجري وفق مشيئته وبذا تبقى الحاجة قائمة، والرغبة غير مشبعة، والشعور بالحاجة متعاظماً في نفس الإنسان، وتلك حكمة الله الخبير في الخلق، جعل كل ذلك، ليبقى الإنسان مرتبطاً بالخالق، متوجهاً إليه، ساعياً نحو الكمال..

ولهذا كان السلوك إلى الله وسيلة لربط الإنسان بالله، والتوجه إليه، وإظهار حاجة الإنسان وفقره وضراعته ورغبته في إصلاح نفسه، وإنعاش حياته، لكسر كبرياء الإنسان، وتعريفه بحقيقة ذاته، وبحاجته إلى خالقه، في الخلق، والإيجاد، والإمداد..

وهذا كله يحتاج إلى إرادة، وعزم، وكم يكون الإنسان سعيداً وهو يحس بكل دوافع الإحساس الصادق، حين يقف بين يدي الله، يعاهده على الصدق في الاستقامة والالتزام بالسلوك الخير.

وهذه الوقفة التي تكون فيها النفس في حالة صحو وجداني. لا تتحق إلا بالإرادة التي تصدر عن رغبة وتوجه صادق، تجعل القوى النفسية في إتزان، وسير الحركة في تنظيم..

وإننا ونحن نقدم للدخول على الحكيم الترمذي لنلقي الأضواء على «الإرادة والمريد والمراد» عنده، نلحظ أن الحكيم كثيراً ما يعبر عن «الإرادة» بما هو علامة عليها أو وسيلة من وسائلها كالرياضات والمجاهدات وما ينبعث منها، ويتفرع عنها، ويدور حولها، ونجد له فصلاً في كتابه «معرفة الأسرار» تحت عنوان «في طبقات أهل الإرادة» يقول فيه: «طبقات أهل الإرادة على ثلاث مراتب:

- مريد يريد الله لنفسه، وعلامته أن يعامله على الرغبة والرهبة والرضا.
- ومريد نفسه لله تعالى، وعلامته أن يعامل الله على الرضا بالقضاء مع الوفاء.
- ومريد يريد الله تعالى، وعلامته أن يعامل الله من غير عوض ولا طمع ولا علاقة[1].

فالإرادة عند الحكيم - كما تتضح من طبقات أهل الإرادة - الإقبال على أوامر الله تعالى وصولاً إلى الله.. «لأن الوصول إلى معرفة الحق في المنهج الصوفي قائم على سلوك معين يبدأ بالإرادة الذاتية للفرد الذي يريد الوصول مروراً بتقنية معينة على مستوى الإرادة (تحرير الإرادة من النفس وسلطانها عن طريق المجاهدات والرياضات) وصولاً إلى أدب الحضرة الإلهية حتى يصبح «المريد» مؤهلاً للتقلي»[2].

---

(١) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٤٠.

(٢) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفي» ص ٧٢٣.

والإرادة عند الحكيم - كما تتضح من الرياضة وأدب النفس - انبعاث صادق، يأتي عن إيمان صادق، ويقين بضرورة المجاهدة. .

يقول الحكيم الترمذي: «فعالج قلبك حتى تعتقه من رق النفس، فإذا كان كذلك صفا قلبك من كدورة الأخلاق، وطهر من شهوة الآثام، فاستقر اليقين فيه، لأن اليقين لا يستقر حتى يرى مكاناً ظاهراً، فتحيا القلوب وتصلب»[1].

فمعالجة القلب حتى يتم تحريره من رق النفس إرادة تنبعث عن الإيمان الصادق بالله، وإذا كانت الرياضة وأدب النفس سلوك. . فإن هذا السلوك لا يتم إلا بالإرادة.

ولعلنا من تتبع ما ذكره الحكيم الترمذي من علامات الإرادة وما هو من وسائلها وما جاء عنه في طبقات أهل الإرادة، نستطيع أن نقول إن الإرادة عند الحكيم الترمذي قصد في الأمور، وإقبال على الله تعالى، والجرجاني في التعريفات يذكر أن الإرادة غذاء الروح من طيب النفس، وقيل: الإرادة حب النفس من مراداتها والإقبال على أوامر الله تعالى والرضا. .[2].

وقد يكون ما ذكره الجرجاني قريباً مما جاء عن الحكيم الترمذي، وقد يتفق الصوفية مع الحكيم الترمذي على ضرورة حتمية الرياضة والمجاهدة في طريق أهل الله، فهي المدخل الوحيد للتحكم في النفس الإنسانية والسيطرة عليها.

يؤكد ذلك الحكيم الترمذي حيث يقول: «فأما الرياضة فهي مشتقة عربيتها من الرض، وهو الكسر، وذلك أن النفس اعتادت اللذة والشهوة، وأن تعمل بهواها، فهي متحيرة، قائمة على قلبك بالإمرة، وهي الآمرة بالشهوة، فيحتاج إلى أن يعظمها، فإذا فطمها عن العادة انفطمت. .

---

(١) الحكيم الترمذي «أسرار مجاهدة النفس» ص ٩٢، ٩٣.

(٢) الجرجاني «التعريفات» ص ١١.

فهذه النفس إذا فطمتها انكسرت عن الإلحاح عليك..»[1] فمتى تحكم صاحب الإرادة بنفسه لم يبق فيه من الشهوات، ولا من الهوى ما يثقل عليه قبوله من ربه، فيصبر ويرضى، ولكن متى عجز عن الرياضة، فإنما يقبل أحكام الله تعالى ومشيئاته على حد الإيمان وصبر على أموره على حد التقوى بأركانه، على ثقل من نفسه، وتنغيص وتكدير من عيشه، وجهد من قلبه».

وإذا كان هذا شأن الإرادة عند الحكيم الترمذي، فإن المريد اسم فاعل من «أراد» والتي هي عند الحكيم «قصد» وقد اكتسب «المريد» في السلوك عند الحكيم هذا الاسم لثلاثة أسباب:

الأول: أنه مريد يريد الله لنفسه، فيعامل الله على الرغبة والرهبة والرضا.

والثاني: أنه مريد نفسه لله تعالى، يعامل الله على الرضا بالقضاء مع الوفاء.

والثالث: أنه مريد يريد الله تعالى، وعلامته أن يعامل الله من غير عوض، ولا طمع، ولا علاقة[2].

فالمريد من أراد السلوك، والمراد يطلق على السالك عندما يكون موضوع إرادة الحق[3].. يقول الحكيم الترمذي: «فلما كان العبد بهذه الصفة أمر بالمجاهدة فقال عز وجل: ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده﴾[4] ثم لما علم أن المجاهدة تشتد وتصلب على العباد أخبرهم عن سنته، وحسن صنيعه وبره ولطفه بهم، فقال عز وجل: ﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[5] يعلمهم أنه لو لم يجتبيهم، ولو لم يوقع اختياره عليهم ما كانوا ينالون

(١) الحكيم الترمذي «الرياضة وأدب النفس» ص ٩٩.

(٢) انظر: الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٤٠.

(٣) الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفي» ص ٧٢٤.

(٤) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٥) سورة الحج: الآية ٧٨.

نور الرحمة ونور المعرفة، وكانوا أسارى في يد العدو، وحطباً للنار، فأخبرهم أنهم اجتباهم»[1].

فالتطهر الذاتي والمجاهدة النفسية مقدمات ضرورية، وشروط لازمة لصلاحية سلوك الطريق، وتعد من قبيل الاتجاه الأخلاقي الشائع عند كثير من المتصوفة.

ولكن الحكيم الترمذي أضاف إلى ذلك ما يمكن أن يسمى بالتطهر بالمنة والابتلاء، ولعلها تجربة ذاتية للحكيم الترمذي تعرض لها أو عرضه الآخرون لها، وأفاد منها فائدة كبيرة، فأراد أن ينبه الآخرين من رواد الطريق إلى أهمية هذا النوع من التطهير وأهميته وفائدته[2].

وذلك أن الحكيم الترمذي تعرض للابتلاء فكان ذلك سبباً في تطهيره، لأن الغموم تطهر القلب، حتى وصل به إلى حلاوة تلك الذلة، وانفتح قلبه في الطريق فتحاً[3] وقريب من تجربة الحكيم الترمذي، ما حدث للإمام الغزالي حتى شفاه الله من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقاً بها على أمر ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر[4]. وإذا كان للإرادة استعمالان ـ كما عرفنا ـ فإن لكل استعمال منهما معناه، حيث يسمى الاستعمال الذي يسند الإرادة إلى العبد «مريداً» والاستعمال الذي يسند الإرادة إلى الله تعالى «مراداً» وتظهر التفرقة بين «المريد والمراد» في فصل يعقده الحكيم الترمذي لهذا الغرض فيقول:

---

(١) الحكيم الترمذي.
١ ــ «الرياضة وأدب النفس» ص ٤٢، تحقيق: أربري وعلي حسن.
٢ ــ «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٥٠، تحقيق: إبراهيم الجمل.
٣ ــ «حقيقة الآدمية» ص ٢١، تحقيق: عبدالرحمن عبدالمحسن الحسيني.

(٢) انظر: الدكتور سامي نصر لطف في «مقدمة علم الأولياء للحكيم الترمذي» ص ٦٩.

(٣) راجع: الحكيم الترمذي «بدو شأن أبي عبدالله» ص ١٨، ١٩ من كتاب «ختم الأولياء».

(٤) راجع الغزالي «المنقذ من الضلال» ص ٨٥، ط. دار الكتاب اللبناني.

ـ المريد يطلب الأحوال بجهده.. والمراد تطلبه الأحوال..
ـ والمريد يجد ألم السير.. والمراد لا يجد ألم السير..
ـ والمريد يسير إلى الله قصداً.. والمراد يسير إلى الله سبقاً..
ـ والمريد يطلب العوض.. والمراد لا يطلب العوض..
ـ والمريد في طلب الله مدلل. والمراد مع الله مدلل حتى يفيق المراد.. من سكرته، حتى يتجلى الجليل بهيبته، فيفيق من سكرته، ويكون أسيراً في قبضته حراً في ملكه..[1].

فالحكيم الترمذي في هذا النص يعطينا التمييز بين كلمتي «المريد والمراد» اللتين تطبقان على السالك:

فالمريد من أراد السلوك وطلب النتائج بمكابداته ومجاهداته ورياضاته، ووجد مشقة السفر والسلوك، وقطع العلائق ليفرغ المحل، واتقى قلبه شوائب الأفكار.

والمراد هو من كان موضوع إرادة الحق ولذلك تطلبه الأحوال، ولا يجد مكابدة ومجاهدة ويسير إلى الله سبقاً وقد كشف له الأمر.

ونجد قريباً مما ذكره الحكيم الترمذي في كلمتي «المريد والمراد» ما جاء عن عبدالقادر الجيلاني[2] حيث يقول:
ـ المريد يكابد ويجاهد.. والمراد يتنعم ويسعد..
ـ والمريد يتولاه سياج العلم.. والمراد تتولاه رعاية الحق تعالى..

---

(١) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٥٧.

(٢) هو عبدالقادر بن موسى بن عبدالله بن جنكي دوست الحسني أبو محمد محيي الدين الجيلاني أو الكيلاني أو الجيلي. مؤسس الطريقة القادرية من كبار الزهاد والمتصوفين، ولد في جيلان (وراء طبرستان وانتقل إلى بغداد شاباً سنة ٤٨٨ هجرية فاتصل بشيوخ العلم والتصوف وبرع في أساليب الوعظ، وتفقه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر وكان يأكل من عمل يده، تصدر للتدريس والإفتاء في بغداد سنة ٥٢٨ هـ وتوفي بها، له كتب منها «الغنية لطالب طريق الحق» و «فتوح الغيب» و «الفيوضات».
انظر: الزركلي «الأعلام» جـ ٤ ص ٤٧، ط. بيروت.

ـ والمريد يسير. . والمراد يطير. .
ـ والمريد هو طالب الحقيقة. . والمراد هو المطلوب من الله.
ـ والمريد مجاهد يجاهد. . والمراد موهوب واصب. .
ـ والمريد يعمل. . والمراد يرى التوفيق والمنة. .
ـ والمريد يكافح في سلوك السبيل المستقيم. . والمراد قائم على مجمع كل سبيل. .
ـ والمريد ينظر بنور الله. والمراد ينظر بالله. .
ـ والمريد قائم بأمر الله. . والمراد قائم بعلم الله. .
ـ والمريد يخالف هواه. . والمراد يتبرأ من درجته ومناه. .
ـ والمريد يتقرب إلى الله. . والمراد مقرب إلى الله. .[1].

فالمتأمل في كلمات الجيلاني التي جاءت في «المريد والمراد» يجد أنها تمتد جذورها إلى ما ذكره الحكيم الترمذي، فمعاني كلمات «الجيلاني» تعبير صادق عما ذكره الحكيم، وربما يكون الجيلاني (٤٨٨ هـ - ٥٢٨ م) قد تأثر إلى حد كبير بالحكيم الترمذي (ت ٣٢٠ هـ).

وقد يكون ذلك راجعاً إلى أن السلوك واحد ينطبق على الجميع، فالرياضات والمجاهدات التي أكسبت المريد الأحوال والمقامات يمارسها جميع المريدين.

ولكن رغم أن السلوك إلى رب العالمين واحد فإن الطرق تتعدد، ولهذا تظهر شخصيات صوفية مميزة، وفي هذا دليل على أمرين:

الأول: أن الإنسان يكتسب الأهلية للتلقي الإلهي أي أنه بممارسة السلوك الصوفي من مجاهدة ورياضة يتم التعرض للنفحات الإلهية.

الثاني: أن تسليم الإرادة إلى الغير في السلوك الصوفي لا يؤثر سلباً على شخصية المريد، فها هي تظهر في ذاتيتها وتميزها بعد المجاهدة والرياضة[2].

---

(١) عبدالقادر الجيلاني «الغنية لطالب طريق الحق» جـ٢ ص ١٥٨.
(٢) انظر: الدكتورة سعاد الحكيم «المعجم الصوفي» ص ٧٢٤.

ولا يفوتنا أن نعرف أن المراد عند الحكيم الترمذي كان قد بدأ الطريق «مريداً» ولذلك نجد الحكيم الترمذي يقول: «والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة، وتحمل الأذى، فإن الإنسان إذا لم يتقدم فتحه رياضته لا يجيء منه رجل أبداً إلا في حكم النادر»[1].

ويبدو أن الإمام القشيري استفاد من كلام الحكيم الترمذي لذا يقول: «فأما الفرق بين المريد والمراد، فكل مريد على الحقيقة مراد، إذ لو لم يكن مراداً لله تعالى بأن يريده لم يكن مريداً، إذ لا يكون إلا ما أراده الله تعالى، وكل مراد مريد لأنه إذا أراده الحق سبحانه بالخصوصية وفقه للإرادة»[2].

ولكن إذا كان هذا شأن المريد والمراد عند الحكيم الترمذي والسالكين فإن معنى ذلك أن المريد هو من يبدأ السير في الطريق بجد واهتمام وقصد ومجاهدة، ويستمر في سيره إلى الله.

«فصدق الإرادة إنما يكون في الاتجاه إلى الله تعالى فحسب، فهو إقبال خالص لطاعته، وذلك بالعمل وبالكتاب والسنة، فيستضيء القلب بنوره تعالى، ولا يرى حظاً لنفسه لاسترسال إرادته مع الله، فانعقاد الإرادة - إذن - هو الأساس، وما أراد المريد إلا بعد أن خلصت إرادته.

وما خلصت إرادته إلا بعد أن تطهرت نفسه، وفتح على قلبه، فما بقي له إلا الله ناصراً، وهادياً، ومعيناً، فنومه، وأكله، ووجده، وكلامه ضرورة وهو يروض نفسه وينصحها، ولا يجيبها إلى هواها، وما تتلذذ به، ويأنس بالخلوة مع الله، ويرضى بقضاء الله ويختار أمر الله، ويقف على كل سبب يقربه من الله، فهو مخلص على الدوام، صادق على الاستمرار. وعندما يصل المريد إلى هذه الدرجة يحبه الله ويقربه فهو إذن «مراد» لله، قريب من رحمة الله، ولطف الله، تخلع عليه أنواع الخير والطمأنينة»[3].

---

(١) راجع: الحكيم الترمذي «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ٦.

(٢) الإمام القشيري «الرسالة القشيرية» جـ ٢ ص ٤٣٨.

(٣) الدكتور حسن محمد الشرقاوي «ألفاظ الصوفية ومعانيها» ص ٢٩١.

فالمريد إذا سكنت حركاته الشهوانية صار قلبه خزانة الله، فهو مريد مبتدىء في أول الطريق، مراد لله في نهايته، فلقد جاهد كمريد، ثم هو كمراد ألقى الله في قلبه السكينة والطمأنينة.

وعلى ذلك: «يختلف مراد الله في العبيد من أهل معرفته، فبعضهم ينبعث بإرادة داخلية، حتى يصل بعد جهد كبير، وبعضهم يرادون للوصول ابتداء، فتبعثهم بهجة الوصول إلى العمل، فيكون عليهم يسيراً»[1].

وإذ كنا قد عرفنا أن «المريد» عند الحكيم الترمذي، ومن يسلك الطريق الحق بصدق فإن الحكيم يضع للمريد المحقق ثلاث علامات تدل عليه، وترشد السالكين إلى الصحيح، وتهدي السائرين إلى النور، قال الحكيم الترمذي: «فالمريد المحقق له ثلاث علامات»:

- أنه لا يجزع من الذل والبلية.
- ولا يغتر بالنعمة والعطية.
- ولا يفارق قلبه خوف البعد والقطيعة[2].

ومما لا ريب فيه أن هذه العلامات التي وضعها الحكيم الترمذي للمريد المحقق تمنح السالك انتقالاً وتحولاً في خط الحياة وطبيعة السلوك، لأنها تعد علامات مضيئة على الطريق، تحدث في الأعماق تغيراً نفسياً، يجعل المريد راضياً عن الله على كل حال، غير راض عن نفسه، وإذا كان من علامات المريد عند الحكيم الترمذي «أنه لا يجزع من الذل والبلية» فإن الحكيم قد عايش هذه العلامة، حيث تواترت عليه الغموم، ووجد في ذلك سبيلاً إلى تذليل نفسه، من طريق الذلة، مثل ركوب الحمار في السوق، والمشي حافياً في الطريق، ولبس الثياب الدون، وحمل شيء مما يحمله العبيد والفقراء، واشتد ذلك عليه[3].

أما العلامة التي يقول فيها الحكيم: «لا يغتر المريد بالنعمة والعطية»

---

(١) انظر: الدكتور عبدالفتاح بركة «في التصوف والأخلاق» ص ١١١.

(٢) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٤٩.

(٣) انظر: الحكيم الترمذي «بدو شأن أبي عبدالله» ص ١٨، من كتاب «ختم الأولياء».

«فمعنى هذا أن يتفقد كل حال، وكل أمر للنفس فيه فرح واستبشار من نعمة أو وجود لذة أو أنس بشيء، فيقطعه عنها، وأنه كلما هويت النفس شيئاً أعطاها فرحت به، فينبغي له أن يمنعها ولو شربة من ماء بارد تريد أن تشربها»[1].

وأما العلامة التي يذكرها الحكيم الترمذي بقوله: «ولا يفارق قلب المريد خوف البعد والقطيعة»[2] فإنها تجعل المريد يهرب من سخط الله تعالى ومن كل ما يبعده عن الله تعالى.

وبهذا يكون الحكيم الترمذي قد وضع المريد أمام طريق تربوي توجيهي يأخذ بالسالك إلى الصواب.

(١) الحكيم الترمذي «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٧٦، ١٧٧.
(٢) انظر: الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٧٤.

قيم إسلامية وقوى إنسانية

إن الباحث في مؤلفات الحكيم الترمذي ورسائله عن أسس السلوك يجد أن كتابه «الأكياس والمغترين» من الكتب التي خصت بالسلوك. ولهذا كان بين العنوان: «الأكياس والمغترين» وبين محتويات الكتاب صلة قوية تكشف عن ناحية مهمة تميز بها الحكيم الترمذي. حيث أن: الكيس عند الترمذي كما نراه من كتابه هذا هو الشخص الذي يستقيم سلوكه وأخلاقه واعتقاده(1).

ويقول الحكيم في الفروق: إن الكياسة النظر في الأمور وحدة النظر في دقائق الأمور، ولطائف العوارض، حتى يزن الأمور بعضها ببعض. فينال بذلك وقارة الأمور ويتعرف جواهرها حتى يضعها مواضعها. ويتحين أوقاتها فمن كان بهذه الصفة قل ما يغبن لأنه يستعمل هذه الأشياء في أعمال الآخرة(2).

والبحث يهدينا إلى أن الحكيم الترمذي اعتمد في الأخذ بالأكياس والمغترين على حديث يرويه في كتابه(3) عن شداد بن أوس قال: قال رسول الله ﷺ: «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني»(4)..

---

(1) راجع الحسيني «المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص ٥٠.

(2) الفروق ومنع الترادف ص ٣٠، مخطوط الإسكندرية.

(3) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٣١.

(4) أخرجه الترمذي في كتاب «صفة القيامة» باب «حدثنا سفيان بن وكيع» جـ ٤ ص ٦٣٨ عن شداد بن أوس، وقال: حديث حسن.

ومما يلاحظ أن كلمة الأكياس ذكرت في عبارات معاصرين للحكيم الترمذي، ومن ذلك ما جاء في كتاب الحلية: «أنه جاء رجل من الأكياس يريد أن يلقى داود الطائي فجعل لا يمكنه حتى يخرج متخفياً بثوبه كأنه خائف»[1].

ويقول الخراز: «وأعلى درجات الذين زهدوا في الدنيا هم الذين وافقوا الله تعالى في محبته فكانوا عبيداً عقلاء عند الله عز وجل أكياساً»[2].

والمغتر عند الحكيم هو من يقابل الكيس أي هو الذي لا يستقيم له سلوك أو أخلاق أو اعتقاد. لا يستقيم له أحد هذه الثلاثة، أو لا تستقيم له جميعاً، ويلبس عليه طريق الحق والدين، ويزين له طريق الغرور فيراه حسناً[3].

والكياسة والاغترار ترجع عند الصوفية في أصلها إلى معنى من معاني العقل والمعرفة، أي أن الأخلاق والدين والسلوك بينها وبين العقل والمعرفة صلة وثيقة. فالكيس أي العاقل صاحب تقوى، ويقين ودين. والمغتر الذي يلبس عليه طريقه يضل في أمره ودينه بقدر ما يلبس عليه[4].

وهذه الصلة بين المعرفة والدين أو بين العقل والأخلاق، أو بين الذكاء والسلوك، هي ما عبر عنها الحكيم الترمذي في كتبه ورسائله بعبارة «العقل والهوى»[5].

= وأخرجه ابن ماجه في كتاب «الزهد» باب «ذكر الموت والاستعداد له» جـ٢ ص ١٤٢٣ عن شداد بن أوس.
وأخرجه أحمد في «مسنده» جـ ٤ ص ١٢٤ عن شداد بن أوس.

(١) أبي نعيم «حلية الأولياء» جـ٧ ص ٣٤٤.
(٢) أبو سعيد الخراز «الصدق» ص ٤٥، ط. دار الكتب الحديثة.
(٣) الحسيني «نظرية المعرفة» ص ٥١.
(٤) راجع: الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص ٥١.
(٥) انظر في ذلك: من كتب الحكيم «شأن العقل والهوى» ص ١٥٣، من كتاب «المسائل المكنونة». و «أصل الهوى وماهية الهوى» ص ٣٨، ١٥٦، من كتاب «الرياضة وأدب النفس» وكتاب «العقل والهوى» مخطوط وغير ذلك.

والحكيم الترمذي يشرح الكياسة والاغترار في ثلاثة أصناف من العلماء فيقول: «فالعالم لا يزال إلا بعد ما تعمى عليه النفس طريق العلم، والجاهل يقع في الجهل ويخطىء الطريق، والحكيم لا يميل إلى النفس وإلى الدنيا إلا بعد ما عمت عليه النفس، والمتأول لا يسوء تأويله إلا بعدما يخرج العلم من تلقاء نفسه مقاييساً وظنوناً كمقاييس إبليس وظنونه»[1].

والمغتر عند الحكيم يكون في حالة نفسية لا يستطيع معها أن يهتدي إلى شيء فهو كالسكران: «فالمغتر كالسكران تردى في بئر وتكسر ولم يعلم بذلك حتى يفيق، وإن لدغته أو لسعته حية أو عقرب لم يجد ألمه حتى يفيق»[2].

فالمغتر إنما يأتي ما يأتي وهو يحسب أنه إنما يأتي حسناً. يقول الحكيم: «فقطعوا أعمارهم مغترين فقدموا على الله عز وجل قد زين لهم سوء أعمالهم فرأوه حسناً، وصدوا عن السبيل، فبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، وبدا لهم سيئات ما كسبوا»[3].

وإذا كان ما جاء عن الكياسة والاغترار من كتاب «الأكياس والمغترين» يتصل بالسلوك اتصالاً مباشراً، ويضع له الأسس والقواعد والمعاني. فإن كتب الحكيم الأخرى تحتشد في قوة لتؤيد وجهة نظر الحكيم في السلوك مما يعطي نظرية متكاملة، تربط القيم الإسلامية بالقلوب والعقول والجوارح، ربطاً محكماً. .

ولا يخفى: «أن مظاهر السلوك الإنساني تنحصر في القلوب والعقول والجوارح فللقلوب مشاعر وأحاسيس وعواطف، وللعقول توجيهات ومنازع، وللجوارح وظائف وأعمال. وهذه الثلاثة تستوعب كل ألوان النشاط للسلوك الإنساني»[4]. .

---

(١) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٦ مخطوط.

(٢) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٤٧ مخطوط.

(٣) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٣.

(٤) راجع: الدكتور الجيوشي «الحكيم الترمذي دراسة لآثاره» ص ٣٢٥.

والقلب ـ كما يقول الحكيم الترمذي ـ هو: «بضعة من لحم في جوف بضعة أخرى. وسمي قلباً لأنه يتقلب[1]. واسم القلب اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها: الصدر والقلب والفؤاد واللب. وفي الباطن منها ما هو خارج القلب، ومنها ما هو من داخل القلب، فأشبه اسم القلب اسم العين»[2]، والقلب وملكاته عند الحكيم هو القوة المهيأة لتأدية الوظائف العليا. .[3] واسم القلب يستعمل وينتظر فضل الله تعالى. . يقول الحكيم: «والعقل على قسمين: أحدهما: القصد به إزالة الحمق وفعله حسن التدبير في أمر الدنيا والإقبال على أمور الآخرة. وثانيهما: عقل الكرامة الذي هو ينفعل كله بالتوفيق مع رؤية المنة والتبري عن نفسه»[4]. .

والمتأمل في هذين القسمين للعقل. يلاحظ أنهما ليسا تقسيماً للعقل الإنساني بوصفه عقلاً واحداً ذا وظيفتين. ولكنه: تقسيم نوعي للعقل الإنساني. وكأن الناس يحصل بعضهم على ما هو القصد به إزالة الحمق. والبعض الآخر يحصل على عقل الكرامة. . ولا يقف الحكيم عند تقسيم العقل إلى هذه القسمة النوعية. بل نراه يقسم العقل إلى تقسيم مكاني وعضوي. ثم يحدد لكل قسم وظيفته. فيقول: «فصل في ذكر العقل. ثم العقل عقلان، عقل الحجة وموضعه الدماغ وشعاعه إلى القلب. وعقل الكرامة ومستقرة في الغيب، ونوره وسلطانه في القلب، ثم هو نوعان: عقل طبيعة، وعقل تجربة. وكلاهما يؤدي إلى المنفعة كما قال القائل:

فعقل هو مطبوع ... وعقل هو مصنوع
ولا ينفع مصنوع ... إذا لم يك مطبوع
كما لا تنفع الشمس ... وضوء العين ممنوع. .[5]

ويعلق أحد الباحثين على هذا النص للحكيم فيقول: «وواضح أن

(١) انظر: الحكيم الترمذي «الرياضة وأدب النفس» ص ١١٦.
(٢) الحكيم الترمذي «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» ص ٣٣.
(٣) الحكيم الترمذي «علم الأولياء» ص ٧٧.
(٤) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٣٩.
(٥) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٦٥.

عقل الطبيعة هذا هو العقل الإنساني الفطري الذي خلق كما يقال صفحة بيضاء. ثم تتكون فيه المعلومات والخبرات بالممارسة والاكتساب. ومن هنا يصبح عقل تجربة - كما سماه الترمذي - وهو أقرب إلى العقل المستفاد - كما كان يسميه الكندي متأثراً بأرسطو في تقسيمه للعقل الإنساني ولعل عقل الطبيعة عند الترمذي هو العقل بالقوة عند الكندي وأرسطو من قبل»[1]. .

ويشير الحكيم إلى دور العقل في حياة الإنسان المؤمن قائلاً: «والعقل عقل النفس عن الهوى، وفعله حسن التمييز، وضده الهوى. وهو علاقة القلب إذا تعلق به يوصله إلى الله تعالى»[2]. .

وأعطى المؤمن العقل ليزين الطاعات في صدره، ويريه قبح المعاصي فهذا فعل العقل ومسكنه في الدماغ، وإشراقه في الصدر. وذلك قوله: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم﴾[3] وإنما زين الإيمان في القلب بالعقل»[4]. .

أما الجوارح فهي: اللسان، والسمع، والبصر، واليدان، والرجلان، والبطن، والفرج. وهذه لها وظائف وأعمال. . فالقلوب والعقول والجوارح هي مظاهر السلوك الإنساني: «والقلب أمير على الجوارح»[5]. كما أن القلب ملك المملكة الإنسانية فأي جارحة إنما تتحرك بإرادته، وتعمل بأمره، وتتصرف بتوجيهه وهو حين يصدر أوامره، أو يوجه توجيهاته. إنما ينظر في ذلك إلى ما وضعه الله فيه من أنوار الهداية، وما يدبره له العقل بناء على ما يتمثل فيه من صور الأمور التي تنقلها إليه الجوارح والحواس الظاهرة والباطنة. فإن وصلت إلى ساحة القلب في الصدر مطالب للنفس عرضها

---

(١) الحكيم الترمذي «علم الأولياء» مقدمة الدكتور سامي نصر لطف ص ٧٩.

(٢) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٦٥.

(٣) سورة الحجرات: الآية ٧.

(٤) الحكيم الترمذي «آداب المريدين وبيان الكسب» ص ٤٤، تحقيق: الدكتور بركة ط. مطبعة السعادة.

(٥) الحكيم الترمذي «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٥١، تحقيق: إبراهيم الجمل.

القلب على ما ورد به من أنوار المعرفة والهداية الإلهية. ثم وضعها أمام العقل ليستبين منها ما يتفق مع الحق والخير، وما لا يتفق. فما وجده يتفق مع ما فيه من أنوار الهداية والعقل أمضاه، وأصدر به الأوامر للجوارح الظاهرة لتنفيذه، وإلا نفاه واستبعده»[1]. .

وفي كتاب «الأكياس والمغترين» يذكر الحكيم الترمذي قيماً إسلامية سلوكية تقوم على أسس ثلاثة هي: الحق، والعدل، والصدق.. وهذه القيم الثلاثة بدورها تتقاسم القوى الإنسانية المختلفة ومظاهر السلوك الإنساني: القلوب والعقول والجوارح. فتوجهها نحو سلوكية هادفة وواعية. سلوكية ليست خيالية أو وهمية بل إنسانية وعملية، تبلغ أقصى درجات الدقة في التحقيق حينما تتمخض عبودية خالصة لله تعالى..

يقول الحكيم: «إنا وجدنا دين الله عز وجل مبنياً على ثلاثة أركان على الحق، والعدل، والصدق. فالحق على الجوارح، والعدل على القلوب، والصدق على العقول. فإذا قرب غداً إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات في كفة الحق، والسيئات في كفة العدل، والصدق في لسان الميزان. به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد في عبوديتهم. كل امرىء اجتمع فيه هذه الثلاثة. فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب»[2]. .

ومن يأمل هذا النص من كلام الحكيم الترمذي، ويتفرس فيه أبعاداً وأعماقاً، ويتعرف على المعاني، ويحلل الكلمات. يجد أن شيخنا الحكيم لم يستعمل مسميات القيم جزافاً، ولم يطرحها حشواً، بل لكل اختيار من الكلمات عنده غاية، ولكل كلمة معنى، ولكل أسلوب في عرضه هدف. فالدين هو الحق، والعدل، والصدق، والسلوك هو الحق والعدل والصدق.

(١) الدكتور بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٩١، ٩٢، دار الطباعة المحمدية.
(٢) الحكيم الترمذي «كتاب الأكياس والمغترين» ص ٢، مخطوط الظاهرية رقم ١٠٤ دمشق.

والهوى عند الإجمال ويراد به أحياناً جميع القوى الإنسانية الباطنة كلها. كما يستعمل عند التفصيل ويراد به هذه القوة التي لها الأمرة على توجيه مملكة الإنسان[1].

والعقل عند الصوفية ـ موهبة من مواهب الله سبحانه وتعالى. كما أن الطاعات مكاسب العباد، ولا تنال المكاسب إلا بالمواهب. والعقل أجزاؤه من عدد الرمل والثرى يعطي الله لجميعهم على قدر مراتبهم، فمن كان من الله تعالى أقرب كان حظه من العقل أوفر»[2]. ويقول الحكيم الترمذي:

«الناس يتفاضلون في أصل البنية في الفطنة والكياسة والحظ من العقل. والعقل على ضربين: ضرب منه يبصر أمر دنياه، وهو نور الروح، وهو موجود في عامة ولد آدم إلا من كان فيه خلل أو علة. وبينهم في ذلك العقل تفاوت عظيم..

ضرب منه يبصر أمر آخرته. وهو من نور الهداية والقربة. وذاك موجود في الموحدين مفقود في المشركين «وبين الموحدين في ذلك العقل تفاوت عظيم. وسمي عقلاً لأن الجهل ظلمة وعمله على القلب. فإذا غلب النور وبصره في تلك الظلمة زالت الظلمة وأبصر فصار عقالاً للجهل»[3]..

فالترمذي يرى أن الناس يتفاوتون فيما بينهم، بقدر حظوظهم، من العقل، وأن هذه الحظوظ تتفاوت بحسب قرب الناس أو بعدهم من الله تعالى. والحكيم الترمذي يقسم العقل إلى:

عقل خاص بأمور الدنيا يؤهل الإنسان لأمور الآخرة.

وعقل خاص بالتجرد عن كل أحوال الدنيا، يرقب الألطاف الإلهية، هو الباطل، والجور، والكذب. ولكن ما هذه الأسس الثلاثة وما أضدادها؟

---

(١) راجع: الدكتور بركة «في التصوف والأخلاق» ص ٩٢، ٩٣.
(٢) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٣٨.
(٣) الحكيم الترمذي «نوادر الأصول» ص ٣٣٩.

يقـول الحكيم: «الحق على الجـوارح والعدل عـلى القلوب، والصدق عـلى العقول»[1]. .

فالحق هـو ناحية الصواب من سلوك الإنسان في عباداته ومعاملاته وما يأتيه بجوارحه وضده الباطل.

والعدل هـو ناحية الخير من طباع الإنسان وأخلاقه ويقين ضميره وقلبه وضده الجور.

وأما الصدق فهـو ناحية الصواب من اعتقاد الإنسان ويقينه، وما يدين به من عقل وبحث، وضده الكذب.

والحق هو ما يبحث عنه علماء الشريعة والظاهر. والعدل هو ما يتحراه الحكماء. والصدقهو ما يهبه الله لأصحاب الحكمة العليا[2]. .

فالحق والعدل والصدق من أركان الدين التي يبنى عليها. وهي جميعاً ضرورية لتكوين السلوك وتجسيده واقعاً ملموساً.

ولكن كيف تتفاضل هذه الأسس ـ الحق والعدل والصدق ـ فيما بينها تفاضلاً يجعل بعضها في أول سلم السلوك، وبعضها الآخر في أعلاه. .

إن الحكيم الترمذي يضع في أدناها «الحق» حيث هو على الجوارح. ويريد به علم الظاهر أو علم الشريعة. «وأصله البلوغ إلى حقائق الأشياء ودقائقها»[3].

ويثني الحكيم بالعدل الذي هو على القلوب. وهو الدرجة الأولى من درجات السالكين: «وبدايته وقوف القلب على أمر الله تعـالى وحقه، وفعله الاستقامة»[4]. . ويثلث الحكيم بعد ذلك بالصدق الذي هو عـلى العقول،

(١) الحكيم الترمذي «كتاب الأكياس والمغترين» ص ٢.
(٢) انظر وراجع: الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص ٥٣.
(٣) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٧٨، فصل رقم ١٤، في الحق.
(٤) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٧١ فصل رقم ١٦، في العدل.

وبدايته: «الصواب، وفعله ألا يكره الموت ولا يبالي كشف سره، والناس عنده في الحق سواء»[1]. . ويريد الحكيم بالصدق الحكمة البالغة وهو الدرجة العليا من درجات العبودية .

فالحكيم الترمذي يبني السلوك هنا على ثلاثة أسس: على الشريعة والحكمة الظاهرة ثم الحكمة العليا. وهو حين يبني على هذه الأسس، إنما يبني على طريقتين أو منهجين:

الطريقة الأولى: بناء ضرورة أو تمام أي أن السلوك لا تقوم له قائمة إلا بتوافر هذه القواعد الأساسية في البناء: الحق والعدل والصدق. .

والطريقة الثانية: بناء درجات ومراحل أي أن السلوك لا يصل إلى أقصى درجات كماله حتى يصل إلى الحكمة العليا «المعرفة». .

ولا شك أن أسس البناء ـ الحق والعدل والصدق ـ تستوعب كل ألوان النشاط للسلوك الإنساني. فإذا ما ضبطت القلوب والعقول والجوارح بموازين الحق والعدل والصدق. وصل الإنسان إلى المعرفة. .

وأن الباحث بعمق في معاني نص الحكيم الترمذي السابق «أنا وجدنا دين الله عز وجل مبنياً على ثلاثة أركان الحق والعدل والصدق. . . إلى آخره»[2]. . إن الباحث في المعاني والمتأمل فيما وراء الكلمات. يجد أن نص الحكيم الترمذي يعرض لنواحي خمسة، تحدد الميادين التي تعمل فيها الأسس، والتي تتخذ منها موضوعات منهجها. . وهذه النواحي الخمسة هي: الفطرة، والحساب، والأعمال، والأخلاق، والاعتقاد. .

١ ــ **الفطرة**: «تأمل الترمذي في الكون وفي الحكمة التي يجري بمقتضاها وتأمل بعد ذلك في الإنسان وفي الفطرة التي فطر عليها. ثم نظر فيما بين الإنسان والكون من صلات، وتبين أصدق هذه الصلات نهجاً على ضوء أقدس التعاليم. فرأى أن هذه الصلة إنما تقوم على أركان ثلاثة هي: الحق،

---

(١) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٧٠ فصل رقم ١٣، في الصدق.

(٢) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٢، وقد تقدم ذكر النص.

والعدل، والصدق. وأن هذه الأركان إنما تقابل من فطرة الإنسان نواحيه الثلاث التي تربطه بالكون وهي جوارحه وقلبه وعقله. فالحكمة التي انطوى عليها خلق الإنسان والكون وسلوك الإنسان في هذا الكون إنما تجري وفقاً لهذه الفطرة التي فطر عليها الإنسان ووفق هذه الصلة الثلاثية التي جعلها الله ديناً مقدساً، وافترضها على الإنسان»[1].

٢ ــ **الحساب**: وإذا كان الحكيم قد انتهى في تأمله فيما يربط الإنسان بالكون إلى الكشف عن هذه الفطرة أو القانون الذي تجري عليه الحكمة العليا. فإن هذه الفطرة الأولى أو الحكمة العليا هي مناط الحساب يوم القيامة حين يوقف الناس لوزن أعمالهم. قال الحكيم الترمذي: «فإذا قرب غداً إلى الميزان لوزن الأعمال وضعت الحسنات في كفة الحق، والسيئات في كفة العدل، والصدق في لسان الميزان، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات كمنتهى رضا الله عن العباد»[2]. .

فهذه العناصر الثلاثة الحق والعدل والصدق هي عناصر الحكم على أعمال الإنسان يوم القيامة، وبها يتبين عاقبة أمره. ومدار ذلك أن تكون هذه الأعمال قد جرت على مقتضى الحكمة والفطرة الأولى. والصدق يوضع في لسان الميزان فهو مدار الحجة بين الله والخلق، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات. فهو مناط التمييز بين الخير والشر، والضلال والهدى، وهو الفارق بين الأمور، ومناط الاحتجاج على الخلق[3]. .

٣ ــ **الأعمال**: وإذا كنا قد عرفنا في الناحيتين السابقتين: ناحية الفطرة، وناحية الحساب أنهما تتعلقان بما يكون في المبدأ، ويكون في العاقبة. فإن ناحية الأعمال يعرض لها الحكيم بما يوفر لها الأسس متكاملة، بحيث لا تكون الأعمال صحيحة حتى تتوفر لها الأسس جميعاً. قال الحكيم: «فإذا افتقد الحق

---

(١) راجع: الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص ١٧٢.
(٢) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٢.
(٣) راجع: الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص ١٧٣.

من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب»[1]. .

٤ ــ الأخلاق: إن المتأمل في قول الحكيم بعد أن ذكر الأسس الثلاثة: «وكل امرىء اجتمع فيه هذه الثلاثة»[2]. الحق والعدل والصدق يجد أن الأعمال التي يجب أن تجتمع لها الأسس الثلاثة ليست هي المنوطة باجتماع الأسس فحسب. بل كذلك الأخلاق والشمائل والملكات التي تصدر عنها هذه الأعمال لا بد وأن ترتبط بالأسس وتقوم عليها. .

٥ ــ الاعتقاد: وذلك أن الأسس الثلاثة: الحق، والصدق، والعدل أركان الدين وأسس الاعتقاد الصحيح الذي تصدر عنه الأعمال والأخلاق، والذي يوافق الفطرة التي فطر عليها الإنسان. .

وأن هذه النتائج الخمس - التي يستنتجها المتأمل فيما عرضه الحكيم من أسس السلوك في كتاب «الأكياس والمغترين» - كما أنها تحدد الميادين التي يعمل فيها السلوك فإنها تمثل الناحية الإلهية، والناحية الفقهية، والأخلاق، والميتافيزيقيا. . مما يعطي السالكين فيوضات الرحمة، والشعور بجمال اللطف الإلهي، وسعة العطاء الرباني، وغزارة الإفاضة.

ومما يستحسن التنبيه إليه. أن الحكيم حينما وزع أسس السلوك: الحق، والعدل، والصدق، على القوى الإنسانية: الجوارح، والقلوب، والعقول. وزع هذه الأسس أيضاً على ميزان الحساب. فجعل الحق الذي هو على الجوارح في كفة الحساب. . وجعل العدل الذي هو على القلوب في كفة السيئات لأن حساب الله للإنسان على سيئاته هو من باب العدل. . وجعل الصدق الذي هو على العقول في لسان الميزان، لأن الله سيسأل الصادقين عن صدقهم. . قال الحكيم: «فإذا قرب غداً إلى الميزان لوزن الأعمال، وضعت الحسنات في كفة الحق، والسيئات في كفة العدل، والصدق في لسان الميزان، به يتبين رجحان الحسنات على السيئات منتهى رضا الله عن العباد في

(١) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٢.

(٢) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٢.

عبوديتهم»[1]. . لقد كان الحكيم الترمذي حكيماً حينما ربط أسس السلوك بقوى الإنسان، وحينما جعل هذه الأسس تربط بين وجودين:

وجود الله الذي هو مصدر الغنى والكمال والإفاضة في هذا العالم. . ووجود الإنسان الذي هو وعاء الفقر والحاجة والمسكنة، المتقوم بالإفاضة والعطاء المستمر. وهذا الربط بين الوجودين:

وجود إلهي هو المبدأ والمصدر في إيجاد الإنسان وإفاضة الخير عليه والرحمة. ووجود إنساني صادر عن ذلك المبدأ ومتعلق به، ومتوقف عليه، ومتوجه نحوه، دوماً لطلب الإفاضات.

هذا الربط عند الحكيم، ينتج عنه شعور، يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها الذي يهبها، ويمنحها ما يوفر لها كمالها، ويحفظ وجودها بما يجعل أسس السلوك عند الحكيم الترمذي أسساً تربوية موجهة تقود إلى ما فيه الطمأنينة وتتناول بالرعاية والعناية، الإنسان، وتخط له مساراً صحيحاً وتضع له منهاجاً قويماً، يستجيب لنوازعه الخيرة وينميها، ويحول بينه وبين دواعي الاغترار.

«فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور، وإذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب. وهذه الثلاثة التي هي أضدادهن جند الهوى فالنفس وعاء الهوى المشتملة عليه بأهل المغرور»[2].

وإن من يدقق النظر في أسس السلوك التي ذكرها الحكيم في كتاب «الأكياس والمغترين» يجد أن الحق على الجوارح، وأن الحسنات في كفة الحق، وضد الحق الباطل. . وأن العدل على القلوب، وأن السيئات في كفة العدل، وضد العدل الجور. . وأن الصدق على العقول، وأن الصدق في لسان الميزان، وضد الصدق الكذب.

إن من يجد ذلك ويعرف أن أضداد هذه الأسس هي جند الهوى ليدرك في وضوح أن لهذه الأسس: موضوعات، ومناهج، وغايات، ودلالات وعلاقات، وارتباطات.

---

(١) و(٢) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ٢ مخطوط الظاهرية.

السالكون وطبقاتهم

السالكون يتدرجون في سلوكهم إلى رب العالمين، خلال طبقات أو مراتب، وأي سالك لا بد وأن يبدأ بالصدق «حتى - كما يقول الحكيم الترمذي - يتحرر من الآفات، ويطلب الصدق في الأمور وينفي عنه ما أفسده بجهده، منذ أخلص على قدر طاقته. والصديق اكتسى خلع الحبيب من الرأفة، والرحمة، والمحبة، فصارت النفس أسيرة المحبة، فلانت بلين الرأفة، ورطبت برطوبة الرحمة، وحليت بحلاوة المحبة فإذا عمل الطاعة وجد حلاوتها من هذه الخلع»[1].

وقاعدة الصدق في الحياة الروحية تظهر آثارها في نطاقين اثنين:

- في نطاق ظاهري خارجي.
- وفي نطاق باطني داخلي.

فالسالك في هذا الطريق حين يعي تماماً بحقيقته الإنسانية ومصيره النهائي. يلزم أعضاءه وجوارحه حفظ الشريعة ومقتضاياتها. فهو يؤدي الفرائض على وجهها الصحيح، ويبتعد عن المحارم والمكاره ابتعاداً كلياً ويأخذ نفسه بالجد الصارم في كل ما يفعل وما يذر حتى تستقيم أركانه لشرع الله في نهيه وأمره. وأنه لمن الجهل المطبق والغفلة الحمقاء أن يظن المرء أن الحياة الروحية، تدرك بمجرد الرغبة فيها أو الصبوة إليها، كلا إن الحياة الروحية نشاط تام للكائن، أي هي مجهود متكامل للكيان البشري من جميع أقطاره، فكراً، وإرادة، نية وعملا، والسالك في الطريق لا يكتفي بالقيام

(1) انظر: الحكيم الترمذي «الفروق ومنع الترادف» ص ٨٢ ش.

بأعمال الجوارح فحسب بل يقوم بعمل آخر باطني هو المعيار الحقيقي لكل ما يحققه في الخارج من عبادات ومعاملات[1].

فالصادقون: منهم من صدق الله في رفض كل شهوة في نفسه للجوارح السبع، ليطهر منها، ويلقى الله بصدقه وطهارته لينال ما وعد الصادقين من ثواب جهدهم. ومنهم من صدق الله في رفضه ليلقاه بخالص العبودية غداً فتقر عينه بلقائه، ففتح لهذا الطريق إليه، وترك الآخر على جهده، واقتضائه ثواب الصدق يوم لقائه[2].

ويقول السالكون عن الذي فتح له الطريق إليه: «فهذا الذي ذكره في تنزيله: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾[3]. فلما فتح له الطريق إليه أشرق النور في صدره، فأصاب روح الطريق، فوجد قوة على رفض الشهوات، فازداد رفضاً وهجراناً، فزيد له في الروح. لأنه كلما رفض شيئاً نال من ربه عطاءاً من روح القربة، .فازداد قوة فقوي على الرفض حتى مهر في الطريق وحذق بصراً بالسير إلى الله تعالى»[4].

وما زال ذلك دأب هذا الصادق في سيره إلى الله تعالى، يمنع نفسه لذة الحلال، ولذة العطاء. ومع ذلك يجاهد نفسه في تصفية الأخلاق الدنيئة. مثل الشح، والرغبة، والمذمة، والجفوة، والحقد وأشباه ذلك، حتى إذا استفرغ مجهوده من الصدق ولم يبق للحق قبله اقتضاء التفت إلى نفسه فوجدها كما كانت بدياً. فيها تلك الهنات موجودة قال له قائل: «وما تلك الهنات؟ قال: الفرح بالأحوال عند الخلق والطلب للمنازل العلية عند الله. ومع هذا الفرح بالأحوال يطلب عندهم المنازل في مكامن نفسه ركوناً إلى الحياة وتنسماً لروحها ولقاء الإخوان والنظر في المواضع التي هي مطمأن النفس من بقاع الأرض»[5]. . فأنت ترى من متابعة الحكيم الترمذي فيما ذكره من دأب

(١) راجع: الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ١٠٦ مقدمة عثمان يحيى.
(٢) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ١٢٠.
(٣) سورة العنكبوت: الآية ٦٩.
(٤) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ١٢٠، ١٢١.
(٥) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ١٣٢.

الصادقين أن السلوك يحتاج إلى جهود متواصلة، وصدق في الطريق.

لأن طبيعة النفس الإنسانية، ومكامن الخطر منها، تدعو إلى السهر، واليقظة، ورحمة الله سبحانه وتعالى، وعظيم مغفرته تنقذ الإنسان من شهوات النفس، وتأخذ به إلى السلوك السليم.

يقول الحكيم الترمذي: «فلما استفرغ هذا الصادق مجهوده في الصدق في سيره على ما وصفت ووجدها ـ أي نفسه ـ حية معها هذه الصفات «المذمومة» تحير وانقطع صدقه وقال: كيف لي أن أخرج من نفسي حلاوة هذه الأشياء؟ فعلم أنه لا يقدر على ذلك، كما لا يقدر أن يبيض الشعرة السوداء.

وقال: «إن هذه نفس قد أوثقتها بالصدق منى لله، فكيف لي أن حللت وثاقها، فألقت وهربت، متى ألحقها؟ فوقع في مفازة الحيرة، فاستوحش وبقي وحيداً في تلك المفازة، لأنه قد ذهب أنس النفس ولم ينل أُنس الخالق.

فحينئذ صار مضطراً لا يدري أيقبل أم يدبر؟ فصرخ إلى الله يائساً من صدقه صفر اليدين، خالي القلب من كل جهد فأدركته الرحمة فرحم» وذلك قوله تعالى: ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض﴾[1] ينبئك في هذه الآية أن وله قلبك إلى صدق نفسك، وجهدك يكشف السوء عنك، ولا يجيبك إلى ما دعوته حتى تخلص دعوتك ووله قلبك إلى الله تعالى الذي أوله القلوب وحتى تكون مضطراً إليه[2].

فالغرض الأصيل لرجل الصدق في مجهوده المعنوي عند الحكيم الترمذي هو:

ـ الرجاء فيما أعده الله للصادقين في الحياة الآخرة من حسن ثواب ومآب[3].

وإذا كان ذلك الغرض من المجهود المعنوي لرجل الصدق. فإن النشاط

---

(١) سورة النمل: الآية ٦٢.

(٢) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ١٣٣، ١٣٤.

(٣) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ١٠٨ المقدمة.

الروحي، الصادر عن ينبوع النعمة الإلهية، والمنة الأزلية، يقصد أول ما يقصد الهيمنة على الجسم خارجياً والسيطرة على النفس داخلياً، كما يفعل رجل الصدق تماماً.

ومع ذلك فإن الأوضاع جد مختلفة بين كلا الأمرين - بين قاعدة الصدق وقاعدة المنة -، إن صاحب النعمة الإلهية، الذي اجتباه الله بفضله واختصه بمنته. هو أشد وعياً من غيره بضرورة تطهير كيانه الداخلي والخارجي.

فإنه بقدر ما تشع أضواء النعمة في جوانب الذات الإنسانية يكون المرء أكثر طواعية لدعوة الخير، وأشد انقياداً لصوت الفضيلة وأسرع استجابة لنداء السماء[1].

وقد لاحظ الباحثون أن قوى «الصادق» تنوء تحت ثقل مجاهدة النفس وأغراضها المتناقضة، أي بين مطالبها الدنيا ومطالبها العليا، بينما صاحب النعمة الإلهية، يفضل العون الرباني الدائم، محفوظاً من ذلك كله كأنه منتشط من عقال وبينما يكون «الصادق» محدوداً بقدرته وطاقته إذ برجل «المنة» متحرر من قيود الفردية، منطلق في أجواء الذاتية، مندفع نحو سواء الكمال المطلق[2].

ولكن ألا ترى معي أن تلك الملاحظة تفصل بين مجال الصدق ومجال المنة، فصلاً يباعد بين المجالين، في حين نرى الحكيم الترمذي يربط بين المجهود الإنساني والمنة، يقول في النفس: «ومن راضها وأدبها استقامت في السير، وانفطمت عن أخلاقها، وتداركه ربه بالنصر والمدد، وأنجز له الوعد. فقد بين هذا الشأن في آيتين من كتابه فقال: ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده﴾[3] فأمر بمجاهدة النفس وفطمها عن أخلاق السوء، عن أن يريد غير ما يريد الرب جل وعلا.

---

(١) المرجع السابق المقدمة والتعليق.

(٢) المرجع السابع المقدمة والتعليق للدكتور عثمان إسماعيل يحيى.

(٣) سورة الحج: الآية ٧٧.

فلو تركنا في جميع أعمارنا لكان هذا أمراً هائلاً عظيماً لكنه وعد في آية أخرى أن يخلصنا من وباله، ويؤدبنا ويبصرنا فقال: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾[1]. فهو هاديك، وهو معك في النصر والتأييد.

فرحمته منك قريب وإنما الشأن أن تجاهد في بدء أمرك حق جهاده، فإذا أنت قد ظفرت بالوعد الثاني قد أنجزه لك فإذا هداك السبيل ملأ قلبك نوراً وكلاءة ورعاية حتى لا تزيغ[2]..

فالحكيم الترمذي يؤكد التطهير بالمنة، والرحمة الإلهية، بعد أن يصارع الإنسان شهوات النفس، ويكبح جماحها بالمجاهدة.

وبمناسبة مجال العطاء الإلهي للإنسان يمكن أن يقال: إن مجال المنة والعطاء الإلهي، يتعارض مع الحرية الإنسانية، ولذلك يذكر أن بعض أصحاب «النزعة الإنسانية» ودعاة «الأخلاق الوجودية» يعترضون على فكرة «النعمة الإلهية» من حيث أنها تسلب الإنسان أعز شيء لديه وهو حريته وإرادته واختياره في تقرير مصيره أليس المرء في مستوى «النعمة» يصير بمثابة آلة صماء، ينفعل أكثر مما يفعل، ويأخذ أكثر مما يعطي، ويستجيب ولا يجيب[3]؟.

والواقع أن هذا فهم سطحي لطبيعة النعمة الإلهية، وموقف الإنسان منها. إن النعمة لا تفقد المرء حريته أو كسبه ولكنها بكل دقة، تسمو بها إلى منطقة أسمى بكثير من منطقة الإنسان وحدوده وآفاقه[4].

ولقد أشار علماء الصوفية إلى الحرية الحقيقية، وأنها كانت نتيجة حتمية للعبودية الصادقة لله سبحانه، والحرية والعبودية يتناسبان تناسباً طردياً ولنتمثل

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٦٩.
(٢) الحكيم الترمذي «كتاب الرياضة وأدب النفس» ص ٩٩، ١٠٠.
(٣) راجع: الدكتور عثمان إسماعيل يحيى مقدمة وتعليق كتاب «ختم الأولياء» ص ١٠٨.
(٤) المصدر السابق ص ١٠٩.

قول الترمذي: «والأحرار الكرام هم من بذل نفسه لله تعالى عبودة، ولم يلتفت إليها، ولا لحظ إلى تحقيق بذله، واللئام عبيد النفوس تلفظوا بالشفاه مقالاً على الألسنة يتلذذون به ويشممون القلوب رائحة منطقهم. ثم تبادر قلوبهم إلى شهوات أنفسهم فتطمئن إليها وحدها فحرام على هؤلاء أن ينالوا حكمة الله العليا، وأن يمشوا في نور الوحدانية ويصلوا إلى وجهه الكريم في مجالس الخاصة»[1].

ففئة الأحرار تتجاوز ذاتها، وتفنى في العبادة والعبودية، للمعبود الأوحد، وأولئك هم عباد الرحمٰن، المصطفون من خليط البشر، والمختارون من بين الجموع للانتهاء إلى هذا المجد، «عباد الرحمٰن» صفوة متميزة عن غيرها في حركة الحياة الزاخرة بالصراع، والموسومة بشتى مياسم الانتساب والانتهاءات. .

وفئة تؤكد أولاً بأول على ذاتيتها المفرطة، ولا تتخطاها، لدرجة أن منطقهم الحقيقي الذي يخضعون له ويسيرون به. هو ما تنطق به شفاههم وألسنتهم وهو الذي يتلذذون به وحده، بل إن قلوبهم الضعيفة تبادر إلى تصديق هذا المنطق الغريب ومتابعته، وهو منطق الشهوات الحسية واللذات الجسدية.

وهذه الفئة يرى الحكيم الترمذي ضرورة حرمانها من الحصول على الحكمة الإلهية العليا، بل يرى حرمانها من نور الهداية الإلهية، ومن العناية واللطف الربانيين. ولعل الحكيم الترمذي قد أراد بالأحرار الكرام أنهم أحرار لأنهم لم يظلوا عبيداً إلا لله وحده، وليس لأنفسهم أو لذواتهم أو لأبدانهم[2].

وبعد هذا الذي عرضنا له نجد أن طبقة الصادقين عند الحكيم الترمذي لها عنده مسميات أخرى مثل العلماء بالحلال، والحرام،

---

(١) الحكيم الترمذي «علم الأولياء» ص ١١٩.

(٢) راجع: الدكتور سامي نصر لطف «مقدمة كتاب علم الأولياء» للحكيم الترمذي ص ٧٦، ٧٧.

والمقتصدون، والعارفون، والقاصدون، والعباد، والزهاد، وعمال الله وغير ذلك. مما لا يدرك إلا بعد طول معاناة.

يقول الحكيم الترمذي: «فالعلماء بالحلال والحرام يسلكون بك في طريق الشريعة إلى الجنة»[1] ولعل الصادقين هم المختصون بعلم الحلال والحرام، وهو العلم الخاص بمعرفة حدود الله وأحكامه، أو معرفة الله من النظر في حدوده وأحكامه والعمل بها، وتلك هي بداية كل مريد وسالك[2]. . والصادق - كما يذكر الترمذي - الذي صدق في الأشياء بظاهره، وبباطنه أحياناً ميل إلى النفس، وأثر الشهوات باق في نفسه[3] والمقتصد هو من يسير إلى الله تعالى بدلالة العمل واليسر وطلب عدة الطريق، وطلب العوض من الله تعالى[4]. . والزاهد من صغر الدنيا وأهلها، وخلع الراحة[5].

وليس معنى هذا أن الحكيم الترمذي يدخل أسماء أخرى على طبقات الصادقين، والحكيم قد عرف بالاهتمام بالفروق الدقيقة بين الكلمات والمسميات. ولما كان لهذه المسميات معاني عميقة تتصل بسلوك السالكين، لم يكن بد من أنها جاءت لتعبر عن درجة يصل إليها السالك وهو يتدرج في مقاماته، ويصعد في الدرجات، ويتقلب في الأحوال.

فالحكيم لم يستعمل المسميات جزافاً، ولم يطرحها حشواً، بل لكل اختيار عنده غاية ولكل كلمة معنى. . وهو حينما جعل الصادقين أول طبقة من طبقات المريدين إنما قصد العلاقة المناسبة بين العباد، وبين المنتسبين إليه، فحق أن يسحب هذا الوصف عليهم، ويغدق شرف الصدق على انتمائهم، وهم «الصادقون» والصادقون ما استحقوا هذا الانضواء إلا بعد أن أشرقت نفوسهم بالسلوك إلى رب العالمين، وامتدت في آفاقهم ظلال الهدى.

---

(١) الحكيم الترمذي «الأكياس والمغترين» ص ١٣٨ مخطوط.
(٢) الحكيم الترمذي «علم الأولياء» ص ٥٣ المقدمة.
(٣) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٥٦.
(٤) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٤١.
(٥) الحكيم الترمذي المرجع السابق ص ٧٤.

عرفوا أنفسهم، وأدركوا خالقهم، فخلعوا له رداء الكبرياء، وتواضعوا بين يديه بهوان، وتصاغر، فلا عالم الأشياء المتلاطم بصوره وأحداثه، يملأ قلوبهم، ولا ضجيج الحياة وزخرف الدنيا، يزرع الكبرياء في نفوسهم..

فالعارفون ـ الصادقون ـ أخلصوا ولم يصلوا، والصديقون جمعوا الأمرين جميعاً، الإخلاص من المعرفة، والتصفية من المحبة.. ولذلك تثقل نفس الصادق عن العمل حتى يجرها جراً، وتطيب نفس الصديق بالعمل فتخفف فيه وتسرع إليه دون أن يجد لذلك جهداً ولا نصباً[1].. فالصادقون عند الحكيم الترمذي ـ قائمون على مجاهدة أنفسهم التي اشتهت ولذت[2]. حيث أن هذه النفوس لا تزال قائمة معهم لم يقهروها بعد، فهي تأخذ حظوظها وتتلذذ وتشتهي أما الصديقون فقد حيل بينهم وبين أنفسهم، فلم يعد لأنفسهم عليهم سلطان، لأنهم أخلصوا وصفوا..

وإذا كان هذا شأن الصادقين والصديقين. فإن عمل الصادقين عند الحكيم «أشرق بنظرة الرب وازداد به نوراً، وتأدى ذلك النور إلى قلب عامله. وتلك النية الباقية في القلب. فازداد وقوي ومن أجل ذلك قيل: نية المؤمن خير من عمله»[3]..

أما عمل الصديقين: «فيرفع ويوقف به في مقام العرض، فينظر إليه الرب، ويوقع عليه نظرته حتى يملأ نوراً من النظرة التامة الشافية ثم يؤمر به إلى الخزائن فيرجع ذلك النور الزائد إلى قلب هذا الصديق على قدره من التمام والتضعيف على نظرة الصادقين[4] فعمل الصادقين يشرق بنور الله، فيزداد الصادقون بهذا النور الذي يصل إلى القلوب حيث تكون النية التي تدفع إلى المجاهدة والتطهير وعمل الصديقين لكثرته يرفع ويوقف به في مقام العرض فيحظى الصديقون بنور يملأ القلوب.

---

(١) الحكيم الترمذي «الفروق ومنع الترادف» ص ٨٢ ش.
(٢) الحكيم الترمذي «الرياضة وأدب النفس» ص ٨٦.
(٣) الحكيم الترمذي «غرس العارفين» ص ٦١ ب.
(٤) الحكيم الترمذي المرجع السابق ص ٦١ ب.

أما المقربون فهم: «المؤدون لفرائض الله الواصلون لحقائق الأمور فإذا كان مؤدياً للفرائض على هذه الصفة نـال القربـة، والقربـة لها منـازل ثم يتخطاها إلى الوسائل فأهل الوسائل في ملكه ومن دونهم في معسكر ولا تكون نافلة حتى تؤدى الفريضة، فإذا نال القربى قوي على أداء الفرائض[1].

ويزيد الحكيم الترمذي الأمر وضوحاً بشأن المقربين، مؤكداً أنهم هم الـذين يلون «الصـديقــين» في تـدرجهم وسلوكهم فيقــول: «ثم من وراء الصديقين خاصة الله وهم أهل الشفاعة في القبضة، فـإذا صاروا إلى هـذه المنزلة اكتسوا من خلع محبة الله لهم فصاروا مستعملين في قبضته يتقلبون في أمـورهم وأعمالهم»[2]. وعمـل هؤلاء المقربـين: يرفـع ويوقف بـه في مقـام العرض، فيتناوله الرب، فيضعه بين يديه، فينشره ويطويه النشر ليستنير، والطي للطراوة. . فلا يزال بين يديه إلى يوم القيامة حتى ينشره يومئذ طريـاً قد ربا وزكا ونما»[3].

وفي الفصل السادس من كتاب «ختم الأولياء» يقـول الحكيم: «وأما ولي الله فرجل ثبت في مرتبته وافياً بالشروط كما وفى بالصدق في سيره وبالصبر في عمل الطاعة واضطراره. فأدى الفرائض، وحفظ الحدود، ولزم المرتبة حتى قوم، وهذب، ونقى، وأدب، وطهـر، وطيب، ووسع، وزكى، وشجـع، وعوذ، فتمت ولاية الله له بهذه الخصال العشر[4]. وهذا النصر يشير صراحة إلى طبقة «الصديقين» التي تلي طبقة الصادقين حيث جاء بصيغة الماضي «رجل ثبت في مـرتبتـه كما وفي بـالصدق» فـالخصـال العشر التي جـاءت هي من خصائص الصديقين الذين وفوا بالصدق قبل ذلك وفي الفصل السابع قال له قائل: صنف لنا الخصال العشر التي تمت ولاية الله بها من التقويم والتهذيب وسائر الخصال؟. قال: نعم أقامه الله تعالى في المرتبة على شريطة اللزوم لها

(١) الحكيم الترمذي «منازل القربة» ص ٩ ب، ١٠ أ.
(٢) الحكيم الترمذي «الفروق ومنع الترادف» ص ٨٢ ش.
(٣) الحكيم الترمذي «غرس العارفين» ص ٦١ ب، ٦٢ أ.
(٤) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٣١.

فلما وفى لـه بالشرط ولم يبـغ عملاً في محـل القربـة. نقله منهـا إلى «ملك الجبروت، ليقوم بجبر نفسه ومنعها بسلطان الجبروت حتى ذلت وخشعت. ثم نقله منها إلى «ملك السلطان»، ليهذب، فذابت تلك الغرة التي في نفسـه وهي أصل الشهوات، فصارت بائنة عنها. ثم نقله منها إلى «ملك الجلال» ليؤدب، ثم نقله منها إلى ملك الجمال لينقى، ثم إلى «ملك العظمة» ليطهر، ثم إلى «ملك الهيبة» ليزكى، ثم إلى «ملك الـرحمة» ليـوسع ثم إلى «ملك البهـاء» ليربى، ثم إلى «ملك البهجـة» ليـطيب، ثم إلى «ملك الفـردانيـة» ليفرد[1].

فهذا ـ كما نرى ـ يشير إلى طبقة تلي طبقة الصديقين. لأن النقلة التي جرت كانت إلى أعلا إلى: ملك الجبروت، وملك السلطان، وملك الجلال، وملك الجـمال، وملك العظمـة، وملك الهيبة، ثم ملك الـرحمة، ثم ملك البهاء، ثم ملك البهجة، ثم ملك الفردانية. ويبدو أن كلمة عـوذ جاءت محرفة وصحتها «فرد» لتناسب مقام ملك الفردانية.

ومن خلال هذه الطبقات يتدرج السالكون من طبقة إلى طبقـة حتى يصلوا إلى طبقة المنفردين..

(١) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٣٣، ٣٣٤.

السلوك إلى رب العالمين، سمة الصالحين الصادقين، الذين يبدأون السير في الطريق إلى الله بنية خالصة، وعزم أكيد، واضعين في الاعتبار بعد الشقة وجهد المشقة، ومعاناة السير، ومكابدة العقبات ولهذا كان لا بد لمن يسلك الطريق من المجاهدة، حتى يفطم النفس عن العادات المألوفة، ويحملها على مخالفة ما تهوى. . وبجاهدة النفس ضرورة للاحتجاب عن النار، والقرب من الرحمٰن. . والأعمال التي أمر الله عز وجل بها وندب إليها أكثرها يحتاج إلى مكابدة ومعاناة. ولهذا لا يقدر عليها إلا أولئك الذين يملكون القدرة والإرادة للسيطرة على رغبات النفس وميولها، وأهل المجاهدة عند الحكيم الترمذي فرقتان:

ـ فرقة حفظت الجوارح، وأدت الفرائض، وسارت إلى الله تعالى قلباً فلم تعرج على شيء حتى وصلت إلى الله عز وجل.

ـ وفرقة حفظت الجوارح وأدت الفرائض بجهد وتعب وكد، ومحافظة وحراسة، ومع ذلك يوجد بها تخليط وتهافت في الخطايا وأدناس لا يستطيع أن يسلم منها بمنزلة راع أعطى سبعة أغنام لمرعاها في سبعة أودية، وفي تلك الأودية سموم قاتلة، وجرف هاوية، وسباع ضارية، فهو قائم على أكمة مراقب لتلك الأغنام، فوكل العبد بجوارحه السبع ليحفظها عن أن تتعدى الحدود[1].

---

(١) الحكيم الترمذي «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٧٠ ـ ١٧٣؛ «حقيقة الأدبية» ص ٣٤ ـ ٣٥؛ «الرياضة وأدب النفس» ص ٥٧ ـ ٥٨.

ويبين الحكيم الترمذي سبب المجاهدة ودواعيها فيقول: «والإنسان منذ سقط من بطن أمه غذي بالشهوات، وكلما نشأ معه فرح. وذلك فرح وجود اللذة والنعمة، وفرح الحياة بما فيها من الزينة والبهجة. فلما شب وعقل قامت عليه الحجة. فاقتضى الوفاء بالإسلام، وهو الأمر والنهي فأراده قلباً فاستعصت عليه النفس، فاحتاج إلى مجاهدتها حتى يقيم أمر الله عز وجل، ويفي بالإسلام الذي قبله. وسيسعد غداً بجنته وجواره» فالرياضات والمجاهدات هي التي تكسب المريد «الأحوال والمقامات»[1].

يقول الحكيم الترمذي، بعد أن يذكر الرياضات والمجاهدات: «فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي تقيم به طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يعرض عليك طلبه خاصة، ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات»[2].

إذن العلاقة بين الرياضات والمجاهدات وبين الأحوال والمقامات هي علاقة السببية. فالمجاهدات سبب والمقامات والأحوال مسبب، وإذا كانت المجاهدات والرياضات سبباً للمقامات والأحوال فإن المجاهدات والرياضات لا تؤدي دورها إلا في ظل «إرادة مريد»..

والحكيم الترمذي يذكر من الأحوال والمقامات، ما يدل عليهما أو ما هو من آثارهما ونتائجهما، أو ما هو من مستلزمات الحال أو المقام، أو الدعوة إلى الثبات في المقام، أو غير ذلك مما يتصل بالمقام والحال..

يقول الحكيم الترمذي: «إن القلب إن كان مع الله تعالى على الحقيقة يكون مع الأحوال والمقامات»[3].

---

(١) انظر: الحكيم الترمذي «أسرار مجاهدة النفس» ص ١٦٩ - ١٧٠؛ «حقيقة الأدبية» ص ٣٣، ٣٤؛ «الرياضة وأدب النفس» ص ٥٦، ٥٧.

(٢) الحكيم الترمذي «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧ مخطوط، تطوان، المغرب.

(٣) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٤٤.

ـ «والمريد يطلب الأحوال، والمراد تطلبه الأحوال»[1].

ـ «فالله الله، لا تدخل خلوتك، حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطانك»[2].

ـ «الله الله، تحفظ من تلبيس النفس في هذا المقام»[3].

ـ «والكيس فتح له الطريق، فسار إلى الله تعالى، لا يعرج يميناً ولا شمالاً فعف عن شهوات المعاصي، ثم عف عن شهوات الحلال كما عف عن شهوات الحرام، ثم عف عن شهوات الطاعات وتخير الأحوال فهذا عبد مسدد موفق، فما زالت به أمواج المجاهدة ترفعه وتحفظه فكلما وجد من عمل لذة فارقه وتحول إلى غيره»[4].

فكلمات الحكيم الترمذي في «المقام والحال» ـ مما ذكرنا من نصوص ـ ترينا في وضوح:

ـ أن السالك على الحقيقة يترقى في المقامات ويتلقى من الله الفيوضات.

ـ وأن السالك يرجو النتائج والعطاء الإلهي، والمراد بفيض الله عليه بجوده.

ـ وأن السالك في بعض حالاته لا يدخل خلوته حتى يعرف مقامه ودرجته.

ـ وأن السالك الكيس لا تزال أمواج المجاهدة ترفعه من مقام إلى مقام آخر.

وكل هذه المعاني تبين لنا:

---

(١) الحكيم الترمذي «معرفة الأسرار» ص ٥٧.
(٢) الحكيم الترمذي «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧.
(٣) الحكيم الترمذي المرجع السابق ص ١٤٨.
(٤) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ١٣٠.

أن المقام عند الحكيم الترمذي ما يتحقق به المزيد من الصفات المكتسبة بالرياضة والعبادة.

وأن الحال: «فيض إلهي يأتي من عين الجود».

فالحال والمقام عند الحكيم الترمذي حياة سلوكية خلقية تقوم على حال المجاهدة والرياضة، وتلقى التنزلات والفيوضات الإلهية..

والهجويري - وهو ممن كتب عن الحكيم الترمذي وتأثر به - يقول عن الحال والمقام: «المقام عبارة عن طريق الطالب وموضعه في محل الاجتهاد وتكون درجته بمقدار اكتسابه في حضرة الحق تعالى.

والحال عبارة عن فضل الله تعالى، ولطفه إلى قلب العبد، دون أن يكون لمجاهدته تعلق به.

لأن المقام من جملة الأعمال، والحال من جملة الأفضال والمقام من جملة المكاسب والحال من جملة المواهب. فصاحب المقام قائم بمجاهدته وصاحب الحال فان عن نفسه، ويكون قيامه بحال يخلقه الحق تعالى فيه»[1].

فكل مقام في طريق الله تعالى فهو مكتسب ثابت، وكل حال فهو موهوب غير مكتسب غير ثابت إنما هو مثل بارق برق فإذا برق أما يزول لنقيضه، وأما أن تتوالى أمثاله. وهكذا كل مأمور به فهو مقام يكتسب والنقلة في المقامات ما هي بأن تترك المقام وإنما هو بأن تحصل ما هو أعلى منه من غير مفارقة للمقام الذي تكون فيه[2].

ومما يجدر أن نعنى به: أن الحكيم الترمذي قد أقام كلامه في المقامات على بيان وصف أهلها، والمستحقين لها بحسب تحقق هذه الأوصاف

---

(١) الهجويري «كشف المحجوب» جـ ٢ ص ٤٠٩.

(٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» جـ ٢ ص ١٧٦، ١٧٧، جـ ٣ ص ٢٢٥، ويمكن مراجعة المزيد من الفرق بين الحال والمقام في «اللمع» للطوسي ص ٦٥، ٦٦، «والرسالة القشيرية» جـ ١ ص ٢٠٤ - ٢٠٨، و «عوارف المعارف» ص ٤٢٣ - ٤٢٨، و «الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية» ص ١٦٥.

للانخراط في المنزلة التي تؤهل لها. ويدرك ذلك من يطالع كتب الحكيم ورسائله.

ولا يفوتنا أن نعرض هنا ما ذكره صاحب (نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي) في موضوع «الأحوال والمقامات» عند الحكيم حيث قال: «أما الأحوال والمقامات عند الصفوية فهي هذه التغيرات النفسية التي تعتري الإنسان بين حين وآخر، وفق ما يأخذ نفسه به من جانب العبادة والدين فالقلب قد تعتريه حالة من الحزن أو الوجد أو الفرح أو الشوق أو الرضا أو الندم وفق مقامه من التوبة أو القربة أو الشهود أو الفناء ثم هو يتبدل من هذه الحالة إلى حالة أخرى وفق تبدل المقام وزواله أو مع استمراره ودوامه. فهذه جميعاً أنواع من الأحوال تطرأ على القلب وفق ما يحل فيه الإنسان من مقام»[1].

وبعد أن ذكر صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» الأحوال والمقامات عند الصوفية عرض للحال والمقام عند الترمذي فقال: «أما الحال والمقام عند الترمذي فهو غير ذلك هو شيء غير ما يعتري الإنسان من ضروب التغيرات النفسية أو العبادة. هو درجة القلب في سيره إلى الله وفق ما قطعه من مراحل إليه، ووفق منزلته في مكان القربة أو بعبارة أخرى هو حالة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله والمعرفة وقد يكون للقلب بعد ذلك حالات من الفرح أو الحزن أو الوجد أو الخوف، وقد تمتزج بعض الحالات، وقد يذهب بعضها ويعود إنما العبرة في الحال والمقام عند الترمذي بمقامه من الله ودرجته فهو في منزلة المؤمنين أو الصادقين أو الصوفية أو في منازل القربة ومالك الملك»[2] فأنت ترى أن صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» قد فرق بين الصوفية والحكيم الترمذي في الحال والمقام حيث أن الحال والمقام عند الصوفية: تغيرات نفسية تعتري الإنسان بين حين وآخر، وعند الحكيم: درجة القلب في سيره إلى الله وفق ما قطعه من مراحل إليه.

---

(١) انظر: الدكتور عبدالمحسن الحسيني «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» ص ١٢٤.
(٢) انظر: المرجع السابق ص ١٢٤.

وقد يجد الباحث بعد متابعة وتأمل: أن درجة القلب التي يقول صاحب «نظرية المعرفة عند الحكيم الترمذي» أنها هي التي يعنيها الحكيم الترمذي من الحال والمقام يجد أن السالكين إلى الله والقاصدين إليه هم كذلك على اختلاف طبقاتهم ودرجاتهم ووسائلهم يعنون بدرجة القلب، لأنه كما يقول الشيخ ابن زروق في القاعدة العاشرة من «قواعد التصوف»: «لا يلزم من اختلاف المسالك اختلاف المقصد. بل قد يكون متحداً مع اختلاف مسالكه كالعبادة والزهادة والمعرفة مسالك لقرب الحق على سبيل الكرامة ولكنها متداخلة. فلا بد للعارف من عبادة، وإلا فلا عبرة بمعرفته إذا لم يعبد معروفه، ولا بد لها من زهادة، وإلا فلا حقيقة عنده إذا لم يعرض عمن سواه، ولا بد للعابد منهما، إذ لا عبادة إلا بمعرفة ولا فراغ للعبادة إلا بزهد، والزهد كذلك إذ لا زهد إلى بمعرفة، ولا زهد إلا بعبادة وإلا عاد بطالة.. نعم.. من غلب عليه العمل فعابد أو الترك فزاهد.. أو النظر لتصريف الحق فعارف.. والكل صوفية»[1] فالزهادة والعبادة والمعرفة سلوك لا يقوم إلا على درجة القلب من العقد والإيمان والنهوض إلى الله سبحانه وتعالى. ولا نجد ضرورة في ذكر النصوص الدالة على ذلك، وحسبنا أن نستشهد بما جاء عن محيي الدين بن عربي لأنه استوعب ثقافة عصره وما قبله بما يحمله من تراث، يقول ابن عربي: «فاعلم أن الطريق إلى الله تعالى على أربع شعب: بواعث، ودواع، وأخلاق، وحقائق..

وجميع ما ذكرناه «تفصيل الشعب الأربع»[2] يسمى الأحوال والمقامات فالمقام منها كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح التنقل عنها كالتوبة والحال منها كل صفة تكون في وقت دون وقت: «كالسكر والمحو والغيبة والرضا أو يكون وجودها مشروطاً بشرط، فتنعدم لعدم شرطها كالصبر مع البلاء»[3] فالبواعث، والأخلاق، والحقائق، والدواعي: تغيرات نفسية، وحالات قلبية، ودرجات في الترقي والسير والسلوك.

---

(١) ابن زروق «قواعد التصوف» ص ٧، ٨.

(٢) ابن عربي «الفتوحات المكية» جـ ١ ص ٣٣.

(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٣ - ٣٤.

ومما يجدر أن نشير إليه ونحن نتابع الحكيم الترمذي في المقامات والأحوال أن الحكيم ذكر في رسالة «كيفية السلوك إلى رب العالمين» قوله: «إن أول ما أبينه لك كيفية السلوك إليه، ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه، والجلوس في بساط مشاهدته، وما يقوله لك(1) ثم كيفية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله وإليه»(2).

وبعد ذلك أخذ يبين كيفية السير في الطريق من البداية، مؤكداً على المقامات وتتابعها «فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي تقيم به طهارتك

(1) قد يكون قريباً من هذا ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فهي خداج ثلاثاً، غير تمام». فقيل لأبي هريرة: إنا نكون وراء الإمام فقال: اقرأ بها في نفسك.. فإني سمعت النبي ﷺ يقول: «قال الله عز وجل، قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين. قال الله عز وجل: حمدني عبدي. وإذا قال الرحمٰن الرحيم. قال الله عز وجل: أثنى علي عبدي. وإذا قال مالك يوم الدين. قال الله عز وجل: مجدني عبدي. وقال مرة فوض إلي عبدي فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين. قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل» رواه مسلم.
أخرجه الإمام مسلم: في «صحيحه»، باب «وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة» جـ ٣ ص ١٢ من هامش القسطلاني.
وأخرجه الإمام مالك في «الموطأ» باب «القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه بالقراءة» جـ ١ ص ٤٣ هامش مصابيح السنة، حديث: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين».
وأخرجه الترمذي باب «سورة الفاتحة» جـ ٢ ص ١٥٧، وقال أبو عيسى: حديث حسن
وأخرجه أبو داود في «سننه» باب «من ترك القراءة في الصلاة» حديث: «قسمت الصلاة» جـ ١ ص ٢٢٨.
وأخرجه ابن ماجه في «سننه» حديث «قسمت الصلاة» باب «ثواب القرآن» جـ ٢ ص ٢١٧.
وأخرجه النسائي حديث: «قسمت الصلاة» من باب «من ترك قراءة بسم الله الرحمٰن الرحيم في فاتحة الكتاب» جـ ٢ ص ١٣٥، ١٣٦.
(2) الحكيم الترمذي «رسالة كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٦، ١٤٧.

وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يعرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك وهو باب الشكر ثم العمل به، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل ثم تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات»[1]. .

ومن هذا نفهم أن الحكيم ا لترمذي يعرض لذكر مقام الشكر، والورع والزهد، والتوكل. ويشير بعد ذلك إلى توالي المقامات والأحوال.

ومما يمكن أن يدرك بوضوح أن الحكيم الترمذي لم يذكر لنا الطبقة التي تلتزم بتلك المقامات في سيرها وصعودها كما لم يذكر لنا بقية المقامات. وفي كتاب «بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب» يذكر مقامات أربعة، وكل واحد من هذه المقامت مرتبط بأحد أنوار الله. . فالصدر أو المقام الخارجي مرتبط بنور الإسلام. . والقلب وهو من داخل الصدر مرتبط بنور الإيمان. . والفؤاد وهو المقام الثالث مرتبط بنور المعرفة واللب وهو آخر المقامات من الداخل مرتبط بنور التوحيد»[2].

ويقيناً أن هذه المقامات تعد أسساً وقواعد تنطلق منها المقامات الأخرى، وفي الفصل السادس من كتاب «ختم الأولياء» يعرض الحكيم لولي الله فيبين أنه رجل وفى بالصدق في سيره حتى قوم وهذب ونقى وأدب وطهر وطيب ووسع وزكى وشجع وعوذ[3]. وإذا كان قد وفى بالصدق فقد أصبح بهذه الخصال العشر من الصديقين.

وفي الفصل السابع من «ختم الأولياء» يذكر طبقة المقربين وخصالها العشر التي انتقلت إليها[4].

والذي يعنينا هنا أن نقوله: أن الخصال العشرة التي جاءت للصديقين والخصال العشر التي انتقل إليها المقربون هي مقامات أطلق عليها الحكيم كلمة خصال. وبهذا يكون قد وضح أمامنا أن طبقة الصديقن لها مقامات

(١) الحكيم الترمذي المرجع السابق ص ١٤٧.
(٢) انظر: الحكيم الترمذي «بيان الفرق» ص ٢٨، ٢٩، ٣٥، ٣٦، ٣٨.
(٣) انظر: الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٣١.
(٤) المرجع السابق ص ٣٣٣.

عشر هي: مقام التقويم، والتهذيب، والتنقية والتأديب والتطهير والتطييب والتوسيع والتزكية والتشجيع والتعويذ.

كما أن طبقة المقربين لها مقامات عشر هي: ملك الجبروت، وملك سلطان، وملك الجلال، وملك الجمال، وملك العظمة، وملك الهيبة، وملك الرحمة، وملك البهاء، وملك البهجة، وملك الفردانية[1].. وبالوصول إلى مقام ملك الفردانية يدخل السالك في طبقة المنفردين.. ومقام ملك الفردانية يفرد فيه السالك «فاللطف بفرده، والرحمة تجمعه، والمحبة تقربه، والشوق يدنيه، ثم يهمله، ثم يناجيه، ثم يبسط له، ثم يقبض عنه. فأين ما صار فهو في قبضته، وأمين من أمنائه، فإذا صار في هذا المحل فقد انقطعت الصفات، وانقطع الكلام والعبارات، فهذا منتهى العقول والقلوب»[2].

ولكن ألا ترى أننا إذا كنا وصلنا إلى أن للصديقين مقاماتهم وللمقربين مقاماتهم، وللمنفردين مقاماتهم، فأين مقامات الصادقين الذين يبدأون في السير إلى رب العالمين..؟.. إنه لم يبق لنا من المقامات التي عرفناها للحكيم الترمذي إلا مقام الشكر، والورع، والزهد والتوكل[3]. كما لم يبق لنا مما نريد معرفته بهذا الصدد إلا «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله».

وهذه المنازل سبعة هي: «منزلة التوبة، ومنزلة الزهد في الدنيا ومنزلة عداوة النفس، ومنزلة المحبة، ومنزلة قطع الهوى، ومنزلة الخشية ومنزلة القربة»[4].

والبحث يهدينا إلى أن بعض هذه المنازل السبعة هي وسائل السالكين الصادقين أول طبقة من طبقات السالكين للطريق ولا شك أن عنوان هذه المنازل «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله» دليل واضح على أن بعض هذه المنازل كانت للصادقين القاصدين إلى الله.

---

(١) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٣٤.
(٢) المرجع السابق.
(٣) انظر: الحكيم الترمذي «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧.
(٤) انظر: الحكيم الترمذي «منازل العباد من العبادة ص ٣٧ - ٥١.

ولكن إذا كنا قد عرفنا أن لكل طبقة من طبقات السالكين مقاماتها فلأي طبقة تكون مقامات الشكر والورع والزهد والتوكل وما يتوالى من مقامات يبدو أن هذه المقامات متداخلة في مقامات أخرى، ويرجع ذلك إلى أن الأمر أمر قلوب ويمكن أن يقال أن ما يبدو للباحث متداخلاً لا يكون كذلك عند السير في الطريق.

ومما يحسن أن نتنبه له: «أن المقامات عند الحكيم الترمذي بحسب الأملاك التي يمر بها الولي، والأملاك هي أملاك أسمائه تعالى وصفاته الحسنى»[1].

وإذا كان الأمر كذلك فإن المقامات عند الحكيم ليست محصورة فيما عرضنا له من مقامات الصادقين والصديقين والمقربين والمنفردين، ولعل هذا قد يفسر لنا وجود المقامات الأخرى التي قلنا عنها أنها تبدو متداخلة مع مقامات أخرى.. يقول الحكيم الترمذي: «فرب ولي مقامه في أول ملك وله من أسمائه ذلك الاسم، ورب ولي مقامه التخطي إلى ملك ثان وثالث ورابع. فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم»[2]. والسبب في ذلك «أن الله سبحانه عرف العباد أسماءه، ولكل اسم ملك، ولكل ملك سلطان وفي كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها. وجعل الله لقلوب خاصته من الأولياء هناك مقامات، أعنى أولئك الأولياء الذين تخطوا من المكان إلى الملك»[3] وإذا كانت عظمة الله تعالى سبحانه وتعالى لا تتناهى فهل للقلوب ـ التي هي محل المقامات ـ منتهى؟..

قال قائل للحكيم الترمذي: فهل للقلوب منتهى؟ «فإن ناساً يقولون إنه لا منتهى للقلوب، لأن القلوب تسير إلى ما لا منتهى له، فكل ولي يزعم أنه انتهى إلى مقام لا يتقدمه أحد فهو مخطىء، ومن أين يبلغ أحد

(١) راجع: دكتور بركة «الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية» جـ ٢ ص ٢٦٨.
(٢) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» جـ ٣٣٤.
(٣) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٣٤.

عظمة الله، حتى يكون للقلوب منتهى»[1] يقول الحكيم: «حظوظ العامة من صفات الله أيمانهم بها وحظوظ المقتصدين وعامة الأولياء المقربين شرح الصدر لها واستنارة علم تلك الصفات في صدورهم كل على قدره، وقدر نور قلبه. وحظوظ المحدثين وهم خاصة الأولياء، ملاحظة تلك الصفات وإشراق نور تلك الصفات على قلوبهم وفي صدورهم، ولذلك قال تعالى: ﴿هو الظاهر والباطن﴾[2].

فالقلوب تندرج في المقامات التي تنتهي بانتهاء الصفات التي تظهر على القلوب فإذا ما انتهت الصفات التي تظهر على القلوب انتهت القلوب إلى مقام لا تستطيع أن تتجاوزه «فإذا بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب. وقد صار إلى الباطن الذي انقطعت عنه الصفات»[3].

ومن هنا يكون القول بأن القلوب تصير إلى ما لا منتهى له لأن عظمة الله لا تتناهى ليس بحجة وذلك: «أن القلوب جعل لها مقامات وجعل للمقامات منتهى تصير تلك القلوب إليها والمقامات أيضاً لا منتهى إليها لكن عدد المقامات معلوم متناه»[4] وعندما يتخطى السالك المقامات ويصل إلى ملك الوحدانية الفردانية يكون ما وراء ذلك لا تضبطه العقول. وهل يقدر أن يرد بشيء؟ فإنما تسير القلوب بعقولها إلى محل يعقل وإنما يعقل ما ظهر، فإذا انتهى إلى المعلوم، ووقف على من لا يعقل عنه وراء ذلك شيء، وقد بطن عنه، فبأي اسم يدعوه، ومن أي ملك يظهر له ويحدثه؟»[5].

وإذا كنا قد عرفنا ـ ونحن نتابع الحكيم في المقامات ـ أن لكل طبقة عنده مقاماتها. فطبقة الصادقين لها مقاماتها أو منازلها أو سائلها وطبقة الصديقين لها مقاماتها. وطبقة المقربين لها مقاماتها، وطبقة المنفردين لها

(١) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٣٤.
(٢) سورة الحديد: الآية ٣.
(٣) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٣٥.
(٤) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٣٦.
(٥) المرجع السابق ص ٣٣٦.

مقاماتها، إذا كنا عرفنا ذلك وعرضنا له فإنه لا يفوتنا أن نذكر أن السراج[1] قد حصر المقامات في سبعة وأراد أن تكون شاملة قدر الإمكان. ولهذا نجده يقسم كل مقام بين طبقات السالكين الثلاث وهم الصادقون والصديقون، والمقربون، ويعبر عنهم السراج بعبارات مختلفة كالعوام والخواص وخواص الخواص»[2].

وجاء عن السراج في مقام «الورع» قوله:
فأهل مقام الورع على ثلاث طبقات:

- منهم من تورع عن الشبهات التي اشتبهت عليه.
- ومنهم من يتورع عما يقف عنه قلبه، ويحيك في صدره عند تناولها.
- ومنهم العارفون والواجدون.

فالأول ورع العموم والثاني ورع الخصوص، والثالث ورع خصوص الخصوص[3] وأهل مقام الزهد عند السراج على ثلاث طبقات:

- المبتدئون الذين خلت أيديهم من الأملاك، وخلت قلوبهم مما خلت منه أيديهم.
- متحققون في الزهد، وهم من تركوا حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا.
- والطبقة الثالثة علموا وتيقنوا[4].

---

(١) السراج هو: الإمام أبو نصر عبدالله بن علي السراج الطوسي بنيسابور ومدرسته اتخذت من الكتب منابر لبيان دعوتها، واقتفى أثره الهجويري في كشف المحجوب، وتتلمذ عليه أبو عبدالرحمن السلمي صاحب الطبقات وغيرهما وهو صاحب كتاب «اللمع» وقد توفي في رجب سنة ٣٧٨ هـ أكتوبر ٩٨٨ م، انظر: «اللمع» ص ١٢ - ١٣.

(٢) راجع: الدكتور عبدالفتاح بركة «الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية» جـ ٢ ص ٢٦٥.

(٣) السراج الطوسي «اللمع» ص ٧٠، ٧١ باختصار.

(٤) المرجع السابق ص ٧٢، ٧٣ باختصار.

فالمقامات عند السراج - كما ترى - واحدة لكل الطبقات، ولكنها تختلف بالكيفية من طبقة إلى أخرى.

أما الحكيم الترمذي فإن المقامات عنده تختلف من طبقة إلى طبقة لأن الارتقاء في الدرجات قائم على صحة عقيدة الإيمان وصفائها وإخلاصها وكل من السالكين إنما يظهر على جوارحه من الإيمان بالله ما في قلبه من ذلك وكلما ازداد القلب استنارة ربما قد كان النطق به أنور، وعند الله أعظم خطراً وقدراً، وكان الوفاء به أرضى وأخلص، وفي الميزان أثقل[1].

ولا يخفى على الباحثين أن الحكيم الترمذي يذكر بعض المقامات تحت مصطلح «منازل» كما جاء في عنوان كتاب «منازل العباد من العبادة أو منازل القاصدين إلى الله»[2] ويكون المراد بها الوسائل وفي المقدمة ورد قول الحكيم: «فإنكم سألتموني عن وصف منازل العباد من هذا الدين»[3].

وفي كتاب «ختم الأولياء» جاء قوله: «فإنك ذكرت البحث في ما خاض فيه طائفة من الناس في شأن الولاية، وسألت عن شأن الأولياء ومنازلهم وما يلزم من قبولهم»[4]..

وفي كتاب «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ورد أن الشكر مقام من مقامات السالكين[5].

وفي كتاب «غور الأمور» جاء الشكر بأنه «منزلة من المنازل» حيث ذكر قوله: «سألت رحمك الله عن منزلة الشكر والصبر أيهما أعلا درجة»[6].

والسالكون يميزون بين الحال من جهة والمنزل والمقام من جهة أخرى. حيث أن الحال عندهم حدث داخلي ينفعل له السالك أثناء سيره، وترقيه

---

(١) انظر: الحكيم الترمذي «الكلام على معنى لا إله إلا الله» ص ١٣.
(٢) انظر: الحكيم الترمذي «منازل العباد من العبادة» العنوان.
(٣) الحكيم الترمذي «منازل العباد من العبادة» ص ٣٥.
(٤) الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ١١٤.
(٥) الحكيم الترمذي «كيفية السلوك إلى رب العالمين» ص ١٤٧ مخطوط.
(٦) الحكيم الترمذي «غور الأمور» ص ٥١ مخطوط.

الروحي، وهو بهذا الاعتبار مباغت وعارض.. أما المقام أو المنزلة، فهو درجة يرقى إليها السالك، ويستقر فيها إلى أن ينقل إلى مقام أو منزل آخر أثناء عروجه المعنوي وفي رياضته الصوفية فالمنزل أو المقام بالقياس إلى الوعي السلوكي شيء ثابت ومكتسب وعطاء إلهي، وهذا فرق جوهري يميز معنى الحال ومعنى المنزل أو المقام ولكن إذا كان الحكيم الترمذي قد ذكر كلمة «منازل أو منزل» في موضع «مقامات أو مقام» فهل هناك فرق بين اللفظتين أم هما من المترادفات؟؟ وبما أن الحكيم الترمذي له كتاب «الفروق ومنع الترادف» لم يجز فيه الترادف بين كلمات حسبها بعض العلماء مترادفة. فيكون القول بأن المنزل مرادف لكلمة مقام غير وارد، ولا مراد.. ولكن إذا كان الترادف غير وارد ولا مراد في مذهب الحكيم الترمذي. فإن للحكيم كتاباً تحت عنوان «تحصيل نظائر القرآن» يوضح فيه أن الأسماء والألفاظ سمات المدلولات والحقائق ويجب أن يكون للألفاظ معنى ثابت لا متغير. ويجب أن يكون هناك عامل مشترك ثابت بين صور اللفظ المتعددة. فاللفظ مهما تعدد معناه فمرجعه إلى حقيقة واحدة. فالوجوه المتعددة في الظاهر إنما مردها إلى أصل واحد، تتشعب عنه، وترد إليه[1]. فمرجع المقام والمنزل إلى كملة واحدة، وإنما انشعبت حتى اختلفت ألفاظها الظاهرة الأحوال التي إنما جاء القول بالمنزل أو المقام من أجل الحادث في ذلك الوقت»[2]..

ومن هنا كان المقام والمنزل يشيران إلى الزمان والمكان في السلوك الصوفي. وعلى صعيد التجربة الصوفية نفسها. ولا يبعد أن يكون المنزل كما قال ابن عربي هو المقام الذي ينزل الحق فيه إليك أو تنزل أنت فيه عليه[3].

ولا ننسى - ونحن نتابع الحكيم الترمذي في المقام والحال - أن الدارس للمقامات عند الحكيم والواقف عندها متأملاً وباحثاً يجد أن كثيراً من المقامات عنده قد يختلف المقام الواحد منها في كيفيته ومرتبته ودرجته وذلك

(١) انظر: الأستاذ حسن نصر زيدان «مقدمة تحصيل نظائر القرآن» ص ١٤.
(٢) راجع: الحكيم الترمذي «تحصيل نظائر القرآن» ص ١٩.
(٣) ابن عربي «الفتوحات المكية» جـ ٢ ص ٥٧٧.

مثل مقام الشكر فإنه رؤية العبد منة الله عليه»[1] وهو انفتاح القلب حتى يرى صنائعه فالشكر هو رؤية صنعه في الأشياء. ثم في باب الشكر طبقة أعلى من هذه، ولهم مرتبة أعلى من هذه المرتبة وهي رؤية تدبيره وربوبيته حين ظهر الصنع.. ثم في الشكر مرتبة أعلى من هذه المرتبة وهي رؤية تدبيره في المقادير حين ظهرت الربوبية. ثم فيه مرتبة أعلى من هذه، وهي رؤية ما جرى في الذكر قبل التدبير. ثم فيه مرتبة أخرى أعلى من هذه وهي رؤية المشيئة والقسمة للحظوظ، ثم فيه مرتبة أعلى من هذه المراتب كلها، وهي رؤية العلم في الفردية والأحدية فهذه كلها حقيقة الشكر، والشاكرون على درجاتهم، كما جاوزت رؤيتهم درجة فمشوبتهم على قدر رؤيته في درجته»[2]..

وإذا كان ما ذكره الحكيم الترمذي في هذا النص يوضح لنا أن مقام الشكر له مراتب بعضها أعلى من بعض، فإن هناك ما يؤكد أن المقام الواحد له درجات. كما أنه قد يختلف في كيفيته ودرجاته بالنسبة إلى مقام آخر. ولنأخذ مثالاً على ذلك مقام الشكر ومقام الصبر يقول الحكيم الترمذي عنهما: «وعن الشكر قال الله تعالى في التنزيل: ﴿أن اشكر لي﴾»[3].

وفي الصبر قال: ﴿فاصبر لحكم ربك﴾[4]، ﴿لئن صبرتم لهو خير للصابرين﴾[5] فشتان بين أمرين أحدهما له تعالى، والآخر لك.

ومن درجة الشكر: أن ذكر الشكر مقترناً بالعمل. فقال: ﴿اعملوا آل داود شكراً﴾[6] والعمل إظهار الشكر، والصبر هو ترك العمل السيىء فذاك عمل، وهذا كف من العمل ففي هذا الكف ترك الشهوة، وفي العمل ترك الشهوة، والعمل زيادة.

---

(١) الحكيم الترمذي «غور الأمور» ص ٥١ مخطوط.
(٢) الحكيم الترمذي «غرس العارفين» ص ٩٨٨.
(٣) سورة لقمان: الآية ١٤.
(٤) سورة القلم: الآية ٤٨.
(٥) سورة النحل: الآية ١٢٦.
(٦) سورة سبأ: الآية ١٣.

ومن درجة الشكر: أن العاملين له قليل، قال تعالى: ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾[1] وأكثر العباد إنما يعملون لأنفسهم ابتغاء وجه الله تعالى وابتغاء رضوانه، وقليل من يعمل له على القبول للعبودة شكراً.

ومن درجة الشكر ما بلغنا عن رسول الله ﷺ: أنه كان يقوم حتى تورمت قدماه بعد المغفرة له، فقيل له: يا رسول الله تفعل هذا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»[2].

ومن درجة الشكر قال الله تعالى: ﴿وسنجزي الشاكرين﴾[3] وقال: ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾[4] فذكر الأجر لأنه عوض لمن شد على نفسه، وثبت على الشدة على وجه المتاجرة فأعطي أجره في الجنة بغير حساب، لأن الصابر أخذ من نفسه فثبتت فأعطي أجره. والشاكر أعطى فتواضع، وتكرم فجزىء وأجر الصابر من الجنة، لأنه عوض النفس عن الذي أخذ منها. وجزاء الشاكر بالتكرم كرماً، فبعد ما بين الأمرين نال ذلك الجنة، ونال هذه الرفعة والكرم من ربه..

ومن درجة الشكر أن ضده الكفر، وضد الصبر الجزع، والكفور ممقوت، والجزوع مذنب، لأن ترك الشكر هو من الغطاء، وذهاب الرؤية في وقت الغفلة عن الله عز وجل وترك مدحه.

ومن درجة الشكر أن الله تعالى قال: ﴿استعينوا بالصبر والصلاة﴾[5] لأن الصابر يحتاج إلى العون، ولم يقل مع المصلين لأن المصلي مقامه الشكر، وهو مع الصابرين والمصلين.

---

(١) سورة سبأ: الآية ١٣.

(٢) الحديث متفق عليه وجاء في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه فقلت له: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. فقال: «أفلا أكون عبداً شكوراً». انظر: «رياض الصالحين» ص ٦٦.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٤٥.

(٤) سورة الزمر: الآية ١٠.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٥٣.

ومن درجة الشكر قال الله تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾[1] وزيادة الشيء من الشيء فجعل زيادة الشكر شكراً آخر. وذلك أن العبد إذا رأى المنة عجل له في العاجل ثواباً، فزاده نوراً، فهو زيادة الشكر، فازداد بصيرة، فذلك أبعث له على السير إليه، ويوصل له إليه، قال تعالى: ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾[2].

فوجدنا الشكر ثوابه الزيادة منه، وهو الوصول إليه، ووجدنا الصبر ثوابه من الجنة والصابرون يثبتون على أحكام ربهم، وتاجروه فأثابهم نعم الجنة والشاكرون رأوا المنة بذلك النور فزادهم نوراً[3].

وإذا كان ذلك ما جاء في مقام الشكر ومقام الصبر عند الحكيم الترمذي من درجات تختلف باختلاف الكيفية من مقام إلى مقام آخر. فإن الصابر عند الحكيم الترمذي واقف في مكانه يرمى بالشدائد ليثبت ويظهر صدقه بتسليم نفسه، فتعلو رتبته وتخلص عبوديته، والشاكر يرمى باللطائف والتحف ليدنو فتظهر حريته، والشاكر راكض إليه عدواً، وتعظيماً لربه بما يصنع به، ومحبة له، وشوقاً إليه.. والصابر ثابت بمكانه وفاء لربه والشاكر يقمع نفسه بالبر حتى تستحي فترجع إلى ربها. والصابر يقمع نفسه بالبلاء حتى تذل وتنقاد لربها فالشاكر يرجع إلى ربه مسروراً، والصابر يرجع إلى ربه مقهوراً.

فالشكر سرور رؤية القلب بالله تعالى، وفي الصبر تحير وانكسار وهو على خطر عظيم فهذا بالبر والنعمة مسروراً، وهذا بالشدة والبؤس مقهوراً..

الشكر رؤية العبد بره ولطفه وجوده وكرمه وعطفه ومحبته ورأفته وإحسانه والصبر رؤية أحكامه.

والشكر رؤيتك الأشياء به، والإمساك على نوائبه وأموره: أخذه أو لم يأخذه فهو له.. والصبر تسليمك الأشياء إليه من بعد أن حسسته بنفسك فيأخذه منك.

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ٧.

(٢) سورة الزمر: الآية ١٠.

(٣) الحكيم الترمذي «علم الأولياء» ص ١٤٩ ـ ١٥٣ بتصرف واختصار.

وفي الشكر رؤية الحظ من الله تعالى وفي الصبر رؤية النفس أن الله تعالى وجدك محقاً فقط.

والشكر بر الله لعبده. والصبر طلب الصدق من عبده.

والشكر إيمان العبد بأن الأشياء له منة.. والصبر إيمان العبد بأن نفسه له.

والشكر منزلة لا ينالها أهل النار في النار «وهي لأهل الجنة والصبر منزلة قد ينالها أهل النار في النار، وإن كان غير مقبول منهم.

والشكر باق لأهل الجنة في الأبد السرمد.. والصبر قد سقط عن أهل الجنة في الجنة.

والشكر على العافية.. والصبر على البلاء.. والشكر مع فرح القلب بصنع الله تعالى والصبر مع ألم القلب بفجعة النفس بحكم الله تعالى..»[1].

فمقام الشاكر يختلف عن مقام الصابر. وقد رأينا ما بين الشاكر والصابر عند الحكيم، مما يدل بوضوح على أن الحكيم اعتمد في نظرته إلى المقام على جوهر الأشياء لا إلى شيء آخر، وهذا هو السبب الذي من أجله كان المقام عند الحكيم يختلف في كيفيته ودرجته ومرتبته.

فالحكيم الترمذي ينظر إلى جوهر المقام وإلى اسمه. لأن الأسماء دالة على الأشياء، لأنها انشقت من تلك الأشياء فوسمت بها.

فالشكر رؤية العبد منة الله تعالى عليه في كل شيء، والصبر هو ثبات العبد على مقامه من ربه، فالشكر جوهره الإيمان، والصبر جوهره الإسلام وذلك أن العبد اطمأن إلى ربه فسمي مؤمناً، وأسلم نفسه عبداً فسمي مسلماً، وكلاهما في وقت واحد وفي عقد واحد لأن القلب كان في جولان وتردد طالباً لربه فلما أدركته الرحمة، وجاء النور والهداية سكن القلب عن الجولان، فقيل أمن كما اضطرب في وقت الخوف من شيء فلما ذهب ذلك الخوف

(١) الحكيم الترمذي «علم الأولياء» ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

وسكن القلب عن الاضطراب فقيل أمن في قـالب أفعل. وأمن في قـالب فعل. فإنما أمن بربٍ منقاد له مطيعه، فانتظم في هذه المعاني كلها، فصار مسلماً له نفسه عبودية بالانقياد فقيل: مؤمن مسلم. فلزمه الإيمان والإسلام في وقت واحد في عقد واحد»[1].

فالشكر في اللغة: انفتاح القلب حتى تتراءى لك المنة لأن العلم هو العلاقة وهو التصور في الصورة وذلك أن الصدر بيت القلب قد أشرق فيه النور، فإذا حدثت فكرة أو ذكر شيء، ووقع لذلك الشيء ظل على الصدر بمنزلة البيت الذي يضيء في السراج على حائط، فإذا أشرت بأصابعك هكذا، فيما بين السراج والحائط، وقع لك ظل على الحائط وتصورت لك الأشياء ممثلة بين عينيك فتنظر إلى عدد أصابعك إن زادت أو نقصت إلى صورة وجهك، وكذلك شأن القلب يتصور ذلك الشيء الذي يتردد ذكره على القلب ووقع ذكره، فإذا ذكرت الخالق لم يقع لذكره ظل، لأن الذي أشرق نوره فصار الصدر شعاعاً كله بمنزلة المرآة، إذ لاقى نورها نـور الشمس صار شعـاعاً وامتلأ البيت من شعاعه، فهذه صفة الشكر واسمه دال على صفته..

وأما الصبر فاشتقاقه من الإصابة وهو أن يتخذ الشيء غرضاً ومنه قيل: نهى عن أكل المصبورة. وهو أن ينصب الشيء ليرمى بالسهام فكأن صورة الصبر ثبات العبد لسهام بني آدم، لا يميل يميناً ولا شمـالاً ولا يزول عن مكانه مولياً هارباً، فـإن شرط العبد فيـما بينه وبـين ربه الإيمـان والإسلام فبالتسليم هو قائم بين يديه لحكمه[2].

والإنسان القائم صاحب فطرة وبصـيرة، وإحساس مرهـف، وملكات واعية وقلب سليم. هو ذلك الذي يشهد جمال النعمة وشمولها، يشهدها في نفسه، ويشهدها في غيره، ويدرك ما لله فيهـا مـن قيومية وقدرة فيظل متعلق القلب والفؤاد، بمن عنده المنى والمراد تنطاع جوارحه لينة بالطاعة عاملة في ضراعة، حركتها بأمره، وسكونها بأمره..

---

(١) الحكيم الترمذي «علم الأولياء» ص ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٥ - ١٥٧.

وإذا كان هذا شأن المقامات والمنازل عند الحكيم الترمذي فإن الأحوال عنده فيوضات وتنزلات وعطايا الهية . . تهطل على السالكين في سيرهم إلى الله سبحانه وتعالى . ولما كانت الأحوال فيوضات الهية لم يرغب الحكيم الترمذي في إثارتها عندما بين مقامات السالكين في طبقاتهم . . لأن ما يأتي من الحال خاص بقلب صاحبه . ولعل المقامات والأحوال عند الحكيم الترمذي ترينا أن الحياة الروحية عند الحكيم تتحقق وتبرز آثارها في نطاقين اثنين أو في مجالين اثنين .

- في مجال الصدق أي المجهود الإنساني - وفي مجال المنة أي العطاء الإلهي الفائق .

فالنشاط الروحي من خلال المجهود الإنساني يقوم على أساس ثابت من عمل الإنسان بيد أن النشاط الروحي في مجال المنة ينبثق من ينابيع الجود الإلهي .

منازل الطريق

قسم أهل الطريق الصوفي طريقهم إلى مراحل أو منازل أو مقامات، فالمسمى واحد وإن اختلفت التسميات، وقد عمدوا إلى هذه التسمية «تشبيهاً له بالطريق المادي حيث يجتازه المسافر مرحلة مرحلة، فإذا تخطى مرحلة نزل ليستريح ويريح راحلته ويتزود ليستأنف الرحلة من جديد»[1].

وقد تعارف على تسميتها «بالمقامات والأحوال» وهوالمشهورمن أسمائها.

ولأهمية هذه المنازل ولعدم قيام الطريق إلا بها كان لكل إمام من أئمة التصوف فيها مذهب، وقد قسمها البعض كالسراج الطوسي إلى سبعة فقط:

١ ــ التوبة	٢ ــ الورع	٣ ــ الزهد
٤ ــ الفقر	٥ ــ الصبر	٦ ــ التوكل
٧ ــ الرضا[2]		

أما المكي أبو طالب والإمام الغزالي فقد عداها تسعة أقسام وهي:

١ ــ التوبة	٢ ــ الصبر	٣ ــ الشكر
٤ ــ الرجاء	٥ ــ الخوف	٦ ــ الزهد
٧ ــ التوكل	٨ ــ الرضا	٩ ــ المحبة[3]

---

(١) الدكتور عبدالفتاح بركة «التصوف والأخلاق» ص ١٥٦.

(٢) انظر: «اللمع» ص ٦٨ وما بعدها.

(٣) انظر: «قوت القلوب» جـ ١ ص ١٧٨، أيضاً الغزالي «إحياء علوم الدين» جـ ٤.

بينما يراها الشيخ أبو النجيب السهروردي (٥٦٣ هـ) أربعة عشر مقاماً وهي:

١ ـ الانتباه	٢ ـ التوبة	٣ ـ الإنابة
٤ ـ الورع	٥ ـ محاسبة النفس	٦ ـ الإرادة
٧ ـ الزهد	٨ ـ الفقر	٩ ـ الصدق
١٠ ـ التصبر	١١ ـ الصبر	١٢ ـ الرضا
١٣ ـ الإخلاص	١٤ ـ التوكل[1]	

والسهروردي صاحب عوارف المعارف (٦٣٢ هـ) قسمها بدوره إلى عشرة مقامات وعشرة أحوال، وسننسج على هذا المنوال في حديثنا عن أقسام المقامات والأحوال، وهي كالآتي:

المقامات:

١ ـ التوبة	٢ ـ الورع	٣ ـ الزهد
٤ ـ الصبر	٥ ـ الفقر	٦ ـ الشكر
٧ ـ الخوف	٨ ـ الرجاء	٩ ـ التوكل
١٠ ـ الرضا		

الأحوال:

١ ـ المحبة	٢ ـ الشوق	٣ ـ الأنس
٤ ـ القرب	٥ ـ الحياء	٦ ـ الاتصال
٧ ـ القبض	٨ ـ البسط	٩ ـ الفناء.
١٠ ـ البقاء[2]		

وجاء اختلاف أئمة التصوف في تقسيمهم للمقامات والأحوال بسبب التداخل القائم بين هذه المقامات بعضها مع بعض من جهة، وتداخلها من جهة أخرى مع الأحوال.

(١) أبو النجيب السهروردي «آداب المريدين» ص ٢١.
(٢) انظر: «عوارف المعارف» ص ٤٣٩ وما بعدها.

وقد أوضح السهروردي (٦٣٢ هـ) هذا التداخل بقوله: «قد كثر اشتباه الحال والمقام واختلفت إشارات الشيوخ في ذلك، ووجوه الاشتباه لمكان تشابههما في نفسهما وتداخلهما، فتراءى للبعض الشيء حالاً، تراءى للبعض مقاماً، وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما»[1].

الفرق بين المقام والحال:

يعرف السراج الطوسي المقام بأنه: «مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل قال تعالى: ﴿ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد﴾ ومعنى الحال: هو ما يحل بالقلوب من صفاء الأذكار وقد حكي عن الجنيد أنه قال: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم[2].

ويذهب الإمام الغزالي في تعريفه للمقام والحال مذهب السراج، فالوصف «إنما يسمى مقاماً إذا ثبت وأقام، وإنما يسمى حالاً إذا كان عارضاً سريع الزوال»[3].

وبالرغم من تلك التعريفات إلا أن التداخل قائم بين المقام والحال، وقد اعتبر السهروردي الضابط المفرق بينهما «اللفظ والعبارة» إذ «أن اللفظ والعبارة عنهما مشعر بالفرق، فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره»[4].

ويرى الصوفية أن كل فضيلة لا تستغني بمقام عن حال. إذ أن الحال مقدمة المقام: فلا بد من أن يوجد فيها حال ومقام ففي «الزهد حال ومقام، وفي التوكل حال ومقام، وفي الرضا حال ومقام»[5]. إذن فالشيء بعينه قد

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٢٣.
(٢) «اللمع» ص ٦٥ - ٦٦.
(٣) «إحياء علوم الدين» جـ ٤ ص ١٣٩.
(٤) «عوارف المعارف» ص ٤٢٣.
(٥) انظر: المصدر نفسه ص ٤٢٥.

يكون حالاً ثم يصير مقاماً لأنه يتحول، أما المقام فهو ثابت، إلا أن هناك شرطاً وهو أن لا ينتقل صاحب المقام من مقامه إلى النزول بمقام آخر أعلى منه إلا إذا تحقق من مقامه السابق.

والسالك لا يرقى من مقام إلى آخر إلا بزائد الأحوال. إلا أن من الأحوال «ما يصير مقاماً ومنها ما لا يصير مقاماً»[1] وسر ذلك يشرحه السهروردي في قوله: «أن الأحوال لما كانت الموهبة غالبة عليها لم تتقيد وصارت الأحوال إلى ما لا نهاية لها». والسهروردي في بيانه هذا دقيق اللفظ إذ قال عن الأحوال أن «الموهبة غالبة» فيها. وذلك متسق مع مذهبه في أن المقامات والأحوال بجملتها مواهب وإن كان متفقاً مع مشايخ الصوفية في قولهم بأن المقامات مكاسب والأحوال مواهب. إلا أنه وبنظرة تحليلية نظر إلى أن «المكاسب محفوفة بالمواهب، والمواهب محفوفة بالمكاسب، فالأحوال مواجيد، والمقامات طرق المواجيد، ولكن في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب، وفي الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب»[2].

وبهذا المقياس نستطيع أن نشير أيضاً إلى أن المقامات والأحوال تتضمنها المكاسب «فمن خلال قيام العبد بمجاهدة نفسه تتوارد عليه الأحوال»[3] يقول ابن خلدون: «المريد في مجاهدته وعبادته لا بد أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة»[4]. إلا أن المسألة معكوسة بين الجانبين كما ورد.

ولتتضح صورة التداخل بين المقامات والأحوال يضرب الصوفية لذلك الأمثلة المتعددة منها قولهم: «وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة ثم تزول الداعية بغلبة صفات

---

(١) «عوارف المعارف» ص ٤٢٦.

(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٢٤.

(٣) الدكتور بركة «التصوف والأخلاق» ص ١٦٠.

(٤) عبدالرحمن بن محمد بن خلدون «مقدمة ابن خلدون»، تحقيق: الدكتور علي عبدالواحد الوافي جـ٣ ص ١٠٩٨، دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

النفس، ثم تعود ثم تزول فلا يزال العبد في حال المحاسبة يتعاهد الحال، ثم يحول الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة من الله الكريم ويغلب حال المحاسبة وتنقهر النفس، وتنضبط وتتملكها المحاسبة فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه. فيصير في مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة»[1].

«ثم ينازله حال المراقبة، فمن كانت المحاسبة مقامه يصير له من المراقبة حال. ثم يحول حال المراقبة لتناوب السهو والغفلة في باطن العبد، إلى أن ينقشع ضباب السهو والغفلة، ويتدارك الله عبده بالمعونة، فتصير المراقبة مقاماً بعد أن كانت حالاً»[2].

ولا يجوز للسالك أن يرتقي من مقام إلى آخر إلا بإحكام مقامه الذي هو فيه. هذا ما ذهب إليه مشايخ الصوفية. إلا أن للسهروردي رأياً في احكام المقام وهو أنه لا يمكن للسالك احكام مقامه إلا إذا نازله حال من المقام الآخر الأعلى منه «فلا يستقر مقام المحاسبة قراره إلا بنازل حال المراقبة، ولا يستقر مقام المراقبة قراره إلا بنازل حال المشاهدة»[3].

ويزيد السهروردي (٦٣٢ هـ) الأمر وضوحاً بقوله: «الشخص في مقامه يعطى حالاً من مقامه الأعلى الذي سوف يرتقي إليه - فبوجود - ذلك الحال يستقيم أمر مقامه الذي هو فيه، ويتصرف الحق فيه كذلك ولا يضاف الشيء إلى العبد أنه يرتقي أو لا يرتقي، فإن العبد بالأحوال يرتقي إلى المقامات»[4].

فعلى ذلك لا يفهم من النص أن المقصود بالترقي في المقامات أن يفارق السالك المقام الذي يحكمه وينتقل إلى الثاني. وإنما قد يكون المقصود من احكام المقام أن يتحقق السالك من إسقاط تكليف نفسه به إذ أنه أصبح له كالهواء والماء لا يستغني عنهما بل ويجد فيهما لذته وراحته فيكون ملازماً له في

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٢٣.

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٤) نفس المصدر ص ٤٢٥.

المقام الذي يليه بل وفي كل مقاماته التالية عليه، مثال ذلك التوبة «فكما أنها أول المقامات فهي آخرها أيضاً بل هي في كل مقام مستصحبة»[1].

ولقد أجمع مشايخ الصوفية على أن التوبة هي بدء كل فضيلة فهي «أول مراحل الطريق، بل هي المدخل المفضي إليه، والقرين المتنقل في مدارجه من البداية إلى النهاية»[2].

ويرى الباحثون في التصوف: أن المقامات وهي مكتسبة تتضمن معاني خلقية وكذلك الأحوال وهي نوازل تنزل بالقلوب وهي مواهب لا تخلو بدورها من معالم خلقية[3].

ومن يحلق مع الصوفية في سماء كل حال ليحل معهم في أرض كل مقام، يجدهم اعتبروا المقامات والأحوال وثمرتها فوجدوها تجتمع في ثلاثة أشياء بعد صحة الإيمان وعقوده وشروطه وهي: التوبة النصوح، والزهد في الدنيا، وتحقيق مقام العبودية بدوام العمل لله تعالى ظاهراً وباطناً من الأعمال القلبية والقالبية من غير فتور وقصور.

ويرون أنه يجب أن يستعان على إتمام هذه الأربعة بأربعة أخرى وهي: قلة الكلام، قلة الطعام، قلة المنام، والاعتزال عن الناس.

---

(1) ابن القيم الجوزية «مدارج السالكين» جـ ١ ص ١٠٣، دار التراث العربي للطباعة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢ م.

(2) الشيخ محمد الغزالي «الجانب العاطفي في الإسلام» ص ١٧٣.

(3) انظر: الدكتور أحمد محمود صبحي «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» ص ٢٩٤ بتصرف.

أولاً: المقامات

١ ـ التوبة:

لقد زخر القرآن الكريم بالآيات الدالة على هذا المقام. وساق الصوفية بعضاً منها للاستدلال كما في قوله تعالى: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾[1] وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا﴾[2]. قال المكي في الأولى أنها خطاب للعموم. وفي الثانية أنها خطاب للخصوص[3].

ويبدأ الصوفية بالاستدلال على هذا المقام، قبل الشروع في الكلام عنه، بعدة أحاديث لرسول الله ﷺ منها ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: أتى النبي ﷺ رجل فقال: يا رسول الله إني رجل ذرب اللسان، وأكثر ذلك على أهلي، فقال رسول الله ﷺ: «أين أنت من الاستغفار، فإني أستغفر الله في اليوم مائة مرة»[4].

---

(١) سورة النور: الآية ٣١.

(٢) سورة التحريم: الآية ٨.

(٣) انظر: أبو طالب المكي «قوت القلوب» جـ ١ ص ١٧٩، دار صادر.

(٤) ذكره ابن ماجه في سننه في سلسلة من الرواة عن أبي المغيرة عن حذيفة قال: كان في لساني ذرب على أهلي، وكان لا يعدوهم إلى غيرهم، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «أين أنت من الاستغفار؟ تستغفر الله، في اليوم سبعين مرة».
في الزوائد: في إسناده أبو المغيرة البجلي، مضطرب الحديث عن حذيفة، وحديث آخر برواية أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأستغفر الله وأتوب إليه، في اليوم مائة مرة».
قال المحقق: في الزوائد: إسناد حديث أبي هريرة صحيح، رجاله ثقات، انظر: «سنن ابن ماجه» جـ ٢ ص ١٢٥٤.

فالتوبة كما سبق هي أول المقامات، بل وهي أصل كل مقام، ومفتاح كل حال، وهي كما وصفها السهروردي «بمثابة الأرض للبناء، فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام له»[1].

والتوبة وهي أصل أول بعد صحة الإيمان «هي في مبدأ صحتها تفتقر إلى أحوال، وإذا صحت تشتمل على مقامات وأحوال»[2].

وثلاثة من هذه الأحوال يجب أن تتقدم التوبة، أولها حال الزجر وهو مفتاح التوبة ومبدؤها، وبعد حال الإنزجار يجد العبد حال الانتباه، فإذا انتبه من غفلته أداه ذلك إلى حال التيقظ. قيل إذا صحت اليقظة كان صاحبها في أوائل طريق التوبة «فإذا تمت يقظته نقل بذلك إلى مقام التوبة»[3].

ولأهمية حال الانتباه جاء تصنيفه عند أبي النجيب (٥٦٣ هـ) - شيخ السهروردي (٦٣٢هـ) - ضمن المقامات وكان أولها قبل التوبة فقال: «أولها الانتباه وهو خروج العبد من حد الغفلة»[4].

ولتحتفظ التوبة ببقائها واستقامتها لا بد لها من التحقق بمقام المحاسبة وحقيقة المحاسبة حفظ الأنفاس، وضبط الحواس، ورعاية الأوقات، وإيثار المهمات[5] ولا بد من التحقق بمقامي المراقبة والرعاية، وقد سئل الواسطي: أي الأعمال أفضل؟ قال مراعاة السر، والمحاسبة في الظاهر، والمراقبة في الباطن، ويكمل أحدهما بالآخر وبهما تستقيم التوبة[6].

وللتوبة عند الصوفية وجهاً آخر وهو الإنابة، فهما وجهان لعملة واحدة، قيل: إذا صحت التوبة صحت الإنابة. وعرفها أبو النجيب بأنها

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٢٨.
(٢) نفس المصدر ص ٤٢٩.
(٣) نفس المصدر ص ٤٣٠.
(٤) أبو النجيب السهروردي (٥٦٣ هـ) «آداب المريدين» ص ٢٠.
(٥) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٣٠.
(٦) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٣١.

«الرجوع من الغفلة إلى الذكر وقيل: التوبة الرهبة، والإنابة الرغبة، وقيل: التوبة في الظاهر والإنابة في الباطن»[1].

وللتوبة شروط أجملها المكي في عشر خصال:

١ ـ فرض عليه أن لا يعصي الله تعالى.
٢ ـ إن ابتلى بمعصية لا يصر عليها
٣ ـ التوبة إلى الله تعالى منها.
٤ ـ الندم على ما فرط منه.
٥ ـ عقد الاستقامة على الطاعة إلى الموت.
٦ ـ خوف العقوبة.
٧ ـ رجاء المغفرة.
٨ ـ الاعتراف بالذنب.
٩ ـ اعتقاد أن الله قدر ذلك عليه وأنه عدل منه.
١٠ ـ المتابعة بالعمل الصالح[2].

فإذا استجمعت التوبة شرائطها فهي مقبولة عند الله، ويعرض الصوفية لقضية ذات بال في مقام التوبة وهي أن التائب قد يستشعر اللذة أو يجد الحلاوة عندما يخطر بقلبه الشيء الذي تاب عنه أو عندما يراه أو يسمعه، فما عساه أن يفعل حينئذ؟ والنفس في هذا المقام يسميها الإمام الغزالي «النفس المسولة». ولقد ذكر السهروردي (٦٣٢ هـ) أن هذه القضية سئل عنها أبو محمد سهل فأجاب عليها بالآتي: «الحلاوة طبع البشرية ولا بد من الطبع، وليس له حيلة إلا أن يرفع قلبه إلى مولاه بالشكوى وينكره قلبه، ويلزم نفسه الإنكار ولا يفارقه، ويدعو الله أن ينسيه ذلك ويشغله بغيره من ذكره وطاعته»[3].

فإذا وجد الطالب الصادق في طلب صحة توبته، في نفسه حلاوة ذكر

---

(١) أبو النجيب «آداب المريدين» ص ٢٠.
(٢) «قوت القلوب» جـ ١ ص ١٨٠.
(٣) «عوارف المعارف» ص ٤٣٩.

المتاب عنه، عليه أن يلتزم بنصيحة أبي محمد سهل كما يرى السهروردي. وقد يكون ذلك دافعاً للمريد على عدم قطع الرجاء، واليأس من حاله، وبالتالي يكون ارتداده عن الاستمرار في محاولة تصفية وتزكية نفسه.

إن ذلك قد يكون في حال المريد الضعيف المبتدىء مقبولاً، أما في حال العارف القوي فلا يقبل حيث أن توبته توبة نصوحاً ونفسه تسمى بالنفس الساكنة المطمئنة وهذا التائب هو العارف القوي الحال يتمكن من إزالة الحلاوة عن باطنه، ويسهل عليه ذلك. وأسباب سهولة ذلك متنوعة للعارف. ومن تمكن من قلبه حلاوة حب الله الخاص عن صفاء مشاهدة وصرف يقين فأي حلاوة تبقى في قلبه، وإنما حلاوة الهوى لعدم حلاوة حب الله[1].

٢ ــ الـورع:

هذا المقام مرتبة عظيمة لا يبلغها إلا أولو العزم من الناس. والورع صفة زائدة على التوبة. إذ التوبة ابتعاد عن الحرام، والورع ابتعاد عما فيه شبه حرام. وقد يكون ما بين الحلال البين والحرام البيّن، كما يدلنا حديث رسول الله ﷺ فيما رواه النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الحلال بيّن والحرام بيّن، وبينهما متشابهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه ألا وأن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه... إلخ الحديث»[2]

ويرى السهروردي أن ملاك الدين الورع كما في قول رسول الله ﷺ: «ملاك دينكم الورع»[3]..

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٠.

(٢) أخرجه البخاري: في «صحيحه» بحاشية السندي جـ ٢ ص ٣.
وأخرجه مسلم: في «صحيحه» كتاب «البيوع» جـ ٥ ص ٥١.

(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٠.
والحديث: رواه الطبراني في معاجمه الثلاثة بلفظ «أفضل الدين الورع» وبلفظ «خير دينكم الورع». ورواه البزار بإسناد حسن.
انظر: «الترغيب والترهيب» للمنذري جـ ١ ص ٩٣.

والورع يكون في كـل شيء في المأكـل والمشرب والملبس، في الأفعال والمعاملات.

ففي الأفعال: ما نقل عن أحوال بعض كبار الصوفية فقد «نقـل عن الحارث بن أسد المحاسبي أنه كان على طرف أصبعه الوسطى عرق إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة ضرب عليه ذلك العرق»[1].

وما أسنده السهروردي إلى ابن الجلاء قوله: «أعـرف من أقام بمكـة ثلاثين سنة ولم يشرب من ماء زمزم إلا من ماء استقاه بركوته ورشائه، ولم يتناول من طعام جلب من مصر شيئاً»[2].

وفي المعاملات: دليله قول عمر بن الخطاب: لا ينبغي لمن أخذ بالتقوى ووزن بالورع أن يذل لصاحب دنيا.

وقول معروف الكرخي: احفظ لسانك من المدح كما تحفظه من الذم.
وسئل الخوّاص عن الورع فقال: أن لا يتكلم العبد إلا بالحق، غضب أو رضي وأن يكون اهتمامه بما يرضي الله تعالى.

وقد يرقى الإيمان بالمتقي إلى ضرب آخر من الورع، وهو الورع الذي لا ينسى العبد فيه خالقه طرفة عين، وهو الـورع الذي سئـل عنه الشبـلي فقال: الورع أن تتورع أن يتشتت قلبك عن الله طرفة عين»[3].

وهذا الضرب من الورع قد يكون عبادة ملازمة لصاحبها، سارية في قلبه وفكره وبصره سريان الدم في عروق جسده.

«هذا النمط من التفكير يقتضي نمطاً من السلوك لا يطيقه إلا الأقلون منهم عمر بن الخطاب الذي كان ينظر إلى الرجلين المتساويين فإن كان أحدهما قريباً له أقصاه»[4] وهو القائل: كنا نترك تسعة أعشار الحلال مخافة أن نقع في الحرام.

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٠.
(٢) نفس المصدر ص ٤٤١.
(٣) نفس المصدر ص ٤٤٠.
(٤) الشيخ محمد الغزالي «الجانب العاطفي في الإسلام» ص ٢٠١.

٣ ـ الزهد:

إذا تحقق السالك بمقام الورع لا بد من أن ينقل إلى مقام أعلى منه وهو الزهد.

يقول سراج الدين الطوسي في تعريفه: «هو أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله تعالى، والمنقطعين إلى الله، والراضين عن الله، والمتوكلين عليه»[١]

فالتوبة عن الحرام، والورع عن الشبهة، والزهد في الحرام والشبهة والحلال. قال الهروي في معنى الزهد: «إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية»[٢] وجاء في شرح ابن القيم أن الشيء المزهود فيه هو: ما سوى الله والإسقاط عنه: إزالته عن القلب. ومعنى «بالكلية» أي بحيث لا يلتفت إليه ولا يتشوق إليه[٣].

ولو تتبعنا مذاهب أئمة الصوفية في الزهد لوجدناها تمثل الزهد في الحلال إذ الزهد في الحرام واجب، ولا يستحق أن يسمى من ترك الحرام وزهد فيه زاهداً.

وحقيقة الزهد لا يمكن لعبد أن يعرفها حتى يعرف حقيقة الدنيا. وهو يكون في جميع حظوظ الدنيا، يقول الغزالي في ذلك: «والذي يترك من حظوظ الدنيا البعض دون البعض كالذي يترك المال دون الجاه أو يترك التوسع في الأكل ولا يترك التجمل في الزينة، فلا يستحق اسم الزاهد مطلقاً ودرجته في الزهاد درجة من يتوب عن بعض المعاصي في التائبين، وهو زهد صحيح كما أن التوبة عن بعض المعاصي صحيحة. فإن التوبة عبارة عن ترك المحظورات. والزهد عبارة عن ترك المباحات»[٤].

---

(١) «اللمع» ص ٧٢.
(٢) الهروي «منازل السائرين» ص ١٣.
(٣) ابن القيم الجوزية «مدارج السالكين» جـ ٢ ص ١١.
(٤) الإمام الغزالي «إحياء علوم الدين» جـ ٤ ص ٢١٢.

ومعتمد الصوفية في زهدهم زهد رسول الله ﷺ وآل بيته وصحابته، أورد السهروردي حديثاً لرسول الله ﷺ: «إذا رأيتم الرجل قد أوتي زهداً في الدنيا ومنطقاً فاقربوا منه فإنه يلقى الحكمة»[1] وعن زهده ﷺ قال ابن عباس: ومات رسول الله ﷺ وما ترك ديناراً ولا درهماً ولا عبداً ولا وليدة، وترك درعه رهناً عند يهودي بثلاثين صاعاً من طعام»[2]

وللسهروردي نظرة خاصة في الزهد وبخاصة المرتبة الخاصة فيه، وهي التي لا يصل إليها إلا القليل وهي الزهد في الزهد، فقد أورد قول بعضهم فيه: لما رأوا حقارة الدنيا زهدوا في زهدهم في الدنيا لهوانها عندهم. وهو يبدي رأيه في هذه المسألة بأن الزهد في الزهد غير هذا. أي غير أن الزاهد استشعر وعرف حقيقة الدنيا وحقارتها فزهد في زهده. وإنما الزهد بالخروج من الاختيار في الزهد، لأن الزاهد اختار الزهد وأراده، وإرادته تستند إلى علمه، وعلمه قاصر فإذا أقيم في مقام ترك الإرادة وانسلخ من اختياره كاشفه الله تعالى بمراده، فيترك الدنيا بمراد الحق نفسه، فيكون زهده بالله تعالى حينئذ»[3].

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤١.
والحديث: أخرجه ابن ماجه برواية لأبي خلاد قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم الرجل قد أعطى زهداً في الدنيا، وقلة منطق، فاقتربوا منه فإنه يلقى الحكمة».
انظر: «سنن ابن ماجه» جـ٢ ص ١٣٧٣ كتاب «الزهد» وقال محققه : جاء في الزوائد: لم يخرج ابن ماجه لأبي خلاد سوى هذا الحديث ولم يخرج له أحد من أصحاب الكتب الخمسة شيئاً.

(٢) «الزهد» للإمام أحمد بن حنبل بيروت طبعة ١٩٧٨ م.
والحديث: أخرجه البخاري برواية عمرو بن الحارث انظر: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري» باب «الوصايا» جـ ١٤ ص ٩٩.
وأخرجه مسلم: برواية عائشة رضي الله عنها، انظر: «الجامع الصحيح» المسمى «صحيح مسلم» باب «الوصايا» جـ ٥ ص ٧٥.
وأخرجه الدارمي عن ابن عباس، انظر: «سنن الدارمي» كتاب «البيوع». جـ٢ ص ٢٦٠

(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٢.

فهذه المرتبة من الزهد إسقاط لإرداة الزاهد في إرادة الله تعالى ومقام ترك الاختيار يصل إليه العبد بعد تحققه بالتوبة والزهد ودوام العمل وهي الأمور الثلاثة بعد صحة الإيمان الجامعة للمقامات والأحوال وإسقاط الإرادة مقام جليل يصل العبد بعده إلى مقام عال وهو امتلاكه الاختيار. قال يحيى بن معاذ الرازي: ما دام العبد يتعرف يقال له لا تختر ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف، فإذا عرف وصار عارفاً يقال له إن شئت اختر، وإن شئت لا تختر، لأنك إن اخترت فباختيارنا اخترت وإن تركت الاختيار فباختيارنا تركت الاختيار»[1].

وهذان المقامان هما مقام الفناء ومقام البقاء. فترك الاختيار فناء، وامتلاك الاختيار بقاء.

وإذا أصبح العبد في مقام ترك الاختيار قد «يعلم أن مراد الله منه التلبس بشيء من الدنيا فما يدخل بالله في شيء من الدنيا لا ينقص عليه زهده»[2]

فالزاهد قد يصل في زهده هذه المرتبة وهي مقام البقاء فيكون **تركه للدنيا باختياره، واختياره من اختيار الحق كما سبق**. وقد يرى أن أخذ الدنيا في مقام الزهد رفق أدخل لموضع ضعفه فيترك الرفق من الحق بالحق للحق، وقد يتناوله باختياره رفقاً بالنفس بتدبير يسوسه فيه صريح العلم[3].

وعلى ذلك فالزهد عند الصوفية على صور ثلاث:

١ ـ الزهد الأول: وهو ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا.
٢ ـ الزهد الثاني: وهو الزهد في الزهد وهو ترك الاختيار.
٣ ـ الزهد الثالث: وهو امتلاك الاختيار في الزهد.

والزهد بصورتيه الأخيرتين لا يكون إلا لأقوياء العارفين على حد تعبير

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٣٧.
(٢) نفس المصدر ص ٤٤٢.
(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة.

السهروردي، يقول: «وهذا مقام التصرف لأقوياء العارفين، زهدوا ثالثاً بالله، كما رغبوا ثانياً بالله، كما زهدوا أولاً لله»[1].

٤ ـ الصبـــر:

مقام الصبر مقام شريف وقد جاء ذكره في القرآن الكريم في أكثر من تسعين موضعاً. قال تعالى: ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾[2]، كـل أجير أجـره بحساب، وأجر الصابـرين بغير حســاب. وقال الله لنبيـه: ﴿واصبر وما صبرك إلا بالله﴾[3] أضاف الصبر إلى نفسه لشرف مكانته وتكتمل النعمة به»[4] وقد جمع الغزالي بين الصبر والشكر حيث أنه يرى أن الإيمان نصفه صبر ونصفه الآخر شكر.

أما السهروردي فقد ربط مقام الصبر بمقام التوبة في بيانه لحقيقة الصبر قال: «وحقيقة الصبر تظهر من طمأنينـة النفس، وطمأنينتهـا من تزكيتهـا، وتزكيتها بالتوبة. فالنفس إذا تـزكت بالتـوبة النصـوح زالت عنها الشراسـة الطبيعية، وقلة الصبر من وجود الشراسة للنفس. والتوبة النصوح تلين النفس وتخرجهـا من طبيعتها وشراستها إلى اللين»[5].

وينقسم الصبر إلى فرض وفضل:

فالصبر المفروض: هو الصبر على أداء المفترضات والصبر عن المحرمات والصبر الذي هو فضل: الصبر على الفقر، والصبر عنـد الصدمـة الأولى، وكتمان المصائب والأوجاع، وترك الشكوى، والصبر على كتم المنح والكرامات وغير ذلك. وهذا ما أشار إليه القشـيري أيضاً في تقسيمـه للصبر عـلى أن أحدهما صبر على ما هو كسب للعبد، والآخر صبر على ما ليس بكسب له.

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٣.

(٢) سورة الزمر: الآية ١٠.

(٣) سورة النحل: الآية ١٢٧.

(٤) انظر: «السراج» «اللمع» ص ٧٦، أيضاً «عوارف المعارف» ص ٤٤٣.

(٥) «عوارف المعارف» ص ٤٣٣.

والصبر لا يكون على البلاء فقط وإنما قد يكون على النعمة. والصبر على النعمة أن لا يصرفها في معصية الله تعالى. وهذا من صبر الفضل أيضاً.

ومنه أيضاً رعاية الاقتصاد في الرضى والغضب، والصبرعن محمدة الناس، والصبر على الخمول والتواضع[1].

والصبر يكون في الله، ولله، ومع الله.

ويكون صبراً عن الله. وهذا ما ورد في حكاية عن الشبلي «قيل وقف رجل على الشبلي فقال: أي صبر أشد على الصابرين؟ فقال الصبر في الله، فقال: لا، فقال: الصبر لله، فقال: لا، فقال: الصبر مع الله، فقال: لا، فغضب الشبلي وقال: ويحك أي شيء هو؟ فقال الرجل: الصبر عن الله، قال: فصرخ الشبلي صرخة كادت أن تتلف روحه»[2].

وللسهروردي في معنى الصبر عن الله وجه آخر حيث قال: إن الصبر عن الله يكون في أخص مقدمات المشاهدة، يرجع العبد عن الله استحياء وإجلالاً.. ويتغيب في مفاوز استكانته وتخفيه لإحساسه بعظيم أمر التجلي وهذا من أشد الصبر لأنه في الوقت نفسه يود استدامة هذه الحال، تأدية لحق الجلال، الروح تود أن تكتحل بصيرتها باستلماع نور الجمال... فيشتد الصبر عن الله تعالى لذلك[3]

ومن كان العلم سائسه في الظاهر والباطن لا يتم ذلك له إلا إذا كان الصبر مستقره ومسكنه. فالعلم والصبر متلازمان كالروح والجسد لا يستقل أحدهما بدون الآخر.

وقد تكون للصبر مرتبة تسبقه وهي التصبر، وهي ما جاءت في تقسيم أبو الحسين بن سالم في أصحاب الصبر قال هم ثلاثة: متصبر، وصابر،

(١) «عوارف المعارف» ص ٤٣٣. أيضاً المكي «قوت القلوب» جـ ١ ص ١٩١.
(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٣.
(٣) نفس المصدر ص ٤٤٤.

وصبار. فالمتصبر من صبر في الله، فمرة يصبر، ومرة يجزع.. إلخ[1] وبهذا المعنى يكون التصبر مرتبة أدنى من الصبر[2]

وقد جعل الشيخ أبو النجيب السهروردي هذه المرتبة مقاماً وجعله في الترتيب سابقاً على الصبر إلا أنه قال عنه أنه آخر مقامات المريدين قال: «التصبر هو حمل النفس على المكاره وتجرع المرارات.. ثم الصبر وهو ترك الشكوى»[3].

٥ ـ الفقــر:

تتفق تعاريف الصوفية ـ في مضمونها ـ للفقر وإن اختلف التعبير عنها، فحده الإمام الغزالي بأنه عبارة عن فقد ما هو محتاج إليه، أما فقد مالا حاجة إليه فلا يسمى فقراً[4].

وعرفه السهروردي بأنه اختيار العدم على اغتناء النعم، فالفقر قد يكون خلو اليد من الأملاك بالمعنى المعروف، وقد يصاحبه خلو القلب عما تخلو منه اليد، وقد يكون ذلك معنى من معاني الزهد إلا أن السهروردي فرق بين الزهد والفقر بقوله «إن الزهد أفضل من الفقر، وهو الفقر وزيادة، لأن الفقير عادم للشيء اضطراراً، والزاهد تارك للشيء اختياراً»[5].

وقد يكون الفقر بالمعنى الذي تدعو إليه الصوفية وهو الافتقار إلى الله قال الكتاني: إذا صح الافتقار إلى الله تعالى صح الغنى بالله تعالى لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بالآخر.

وهذا هو الفقر المحمود، وبصفته هذه شرح السهروردي حديث رسول الله ﷺ: «كاد الفقر أن يكون كفراً، والفقر سواد الوجه في الدارين،

(١) انظر «السراج» «اللمع» ص ٧٦.
(٢) انظر: «فتوح الغيب» للجيلاني ص ١٢٨ بهامش بهجة الأسرار.
(٣) أبو النجيب «آداب المريدين» ص ٢٠.
(٤) «إحياء علوم الدين» جـ ٤ ص ١٨٦.
(٥) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٣٦.

والفقر فخري وبه افتخر على سائر الأنبياء»[1] .

قال: أما قوله كاد الفقر أن يكون كفراً فهو الافتقار إلى الخلق دون الحق، وأما قوله الفقر سواد الوجه في الدارين فهو: الافتقار إلى الله وإلى الخلق، وأما قوله الفقر فخري وبه افتخر على سائر الأنبياء فهو الافتقار إلى الله تعالى دون الخلق[2].

ولا يكون قلب المرء معلقاً بالأسباب. وإن كان ممن يملكون فيؤثر بملكه خلق الله «قال ابن الجلاء: الفقر أن لا يكون لك، فإذا كان لك لا يكون لك حتى تؤثر»[3].

٦ ـ الشكر:

معنى الشكر في اللغة الكشف والإظهار، يقال شكر وكشر إذا كشف عن ثغره وأظهره[*] ومعناه اصطلاحاً «الاعتراف بالعطية والإنصراف عن الخطيئة قال تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم، ولئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾[4]. .

وحقيقة الشكر الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع[5]، وأن يطيع

---

(١) أخرجه: الشيخ إسماعيل العجلوني الجراحي بلفظ: (كاد الفقر أن يكون كفراً) دون الزيادة المذكورة، وذكر أن الطبراني قد رواه بسند فيه ضعيف عن أنس مرفوعاً بزيادة (كاد الحسد أن يسبق القدر، وكادت الحاجة أن تكون كفراً) انظر: «كشف الخفاء ومزيل الإلباس» جـ ٢ ص ١٤١.

(٢) السهروردي «جذب القلوب» ص ٢٨.

(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٥.

(*) جاء في المعجم الوسيط «شكره بمعنى ذكر نعمته وأثنى عليه بها» جـ ١ ص ٤٩٠.
وجاء في أساس البلاغة: كاشرته وشاكرته: أريته أني شاكر له.
انظر: ذلك الكتاب لجار الله أبي القاسم الزمخشري ص ٣٣٥، دار بيروت للطباعة، ١٩٦٥ م.

(٤) السهروردي «جذب القلوب» ص ١٠.
سورة إبراهيم: الآية ٧.

(٥) «الرسالة القشيرية» جـ ١ ص ٤٣٧.

العبد بجميع جوارحه فيقيدها عن المعصية ويستعملها في الطاعة. قال رسول الله ﷺ: «شكر العين الإعراض عن النظر إلى المحارم، وشكر السمع الإعراض عن استماع اللهو واللغو، وشكر اللسان التسبيح، وشكر اليدين الصدقة والمعاونة، وشكر الرجلين المشي إلى الطاعات، وشكر القلب الإيمان بالله ورسوله والمحبة لهما»[1].

وقد قسم الصوفية الشكر إلى قسمين: أحدهما ظاهر والثاني باطن. فالظاهر: هو نشر النعم وذكرها وتعدادها باللسان. والباطن: أن يستعين المرء بالنعم على الطاعة. ولا يستعين بها على المعصية، فهو شكر النعمة[2]. ويتمثل ذلك في موقف الرسول الأكرم حين سألته السيدة عائشة عندما وجدته يبكي فقالت له: لم تبك وقد غفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر، قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً».

وللشكر حقيقة يراها الصوفية، وهي أن يرى المرء جميع المقضي له به نعماً غير ما يضره في دينه، لأن الله تعالى لا يقضي للعبد المؤمن شيئاً إلا وهو نعمة في حقه، وهذه النعم قد تكون عاجلة يعرفها ويفهمها المرء وإما آجلة بما يقضى له من المكاره وهو قد لا يعلمها. فيجب من علم أن خالقه أنصح له من نفسه وأعلم بمصالحه، وأن كل ما منه نعم فعليه أن يكون شكوراً.

وبما جرى عليه السهروردي من ربط التوبة بالمقامات فقد كان لمقام الشكر نصيب من ذلك يقول: «إن التائب حيث قيد الجوارح عن المكاره واستعان بنعم الله على طاعة الله، فقد شكر النعم، لأن كل جارحة من الجوارح نعمة، وشكرها قيدها عن المعصية، واستعمالها في الطاعة. وأي شاكر للنعمة أكبر من التائب المستقيم»[3].

---

(١) «جذب القلوب» ص ١١.
والحديث: لم أقف عليه.

(٢) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٧، أيضاً «الرسالة القشيرية» جـ ١ ص ٤٣٧.

(٣) «عوارف المعارف» ص ٤٣٤.

وأعز مراتب الشكر ليس النظر إلى النعمة، بل هو رؤية المنعم: «قال بعضهم: الشكر هو الغيبة عن النعمة برؤية المنعم»[1]

٧ ـ ٨ ـ الخوف والرجاء:

هذان المقامان لا يسع المريد الاستغناء بأحدهما دون الآخر. ويظهر ذلك عند كل من تحدث عن المقامات والأحوال من الصوفية أو غيرهم. وسواء في ذلك من اعتبرهما من جملة المقامات أو من الأحوال أو من عدهما حالان ثم أصبحا مقامان. قال المكي في وصفه لتداخلهما «سمت العرب الرجاء خوفاً لأنهما وصفان لا ينفك أحدهما عن الآخر. ومن مذهبهم أن الشيء إذا كان لازماً لشيء أو وصفاً له أو سبباً منه أن يعبر به فقالوا: مالك لا ترجو كذا، وهم يريدون مالك لا تخاف»[2].

وقد جعل الصوفية مقام الخوف سابقاً على مقام الرجاء، ليكون الخوف سابقاً على الرجاء.

والخوف المحمود الصادق كما يذهب ابن القيم هو ما حال بين صاحبه وبين محارم الله عز وجل. وهذا أصل في طاعة الله عز وجل، فإذا تجاوز ذلك وخيف منه اليأس والقنوط، كان مقام الرجاء له مخرجاً من يأسه وقنوطه.

وأصناف الخائفين في نظر السراج الطوسي ثلاثة:

خوف الأجلة كما في قوله تعالى: ﴿فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾ وخوف هؤلاء على ما قال سهل بن عبدالله .لو قسم ذرة من خوف هؤلاء على أهل الأرض لسعدوا بذلك أجمعين..

وخوف الأوساط قال تعالى: ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾. وهؤلاء خوفهم من القطيعة.

---

(١) «عوارف المعارف» ص ٤٤٧.

(٢) المكي «قوت القلوب» ص ٢١٦.

وخوف العامة قال تعالى: ﴿يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار﴾ وخوفهم من سطوة معبودهم وغضبه عليهم[١].

ولما للخوف من مكانة قال عنه رسول الله ﷺ: «رأس الحكمة مخافة الله»[٢]، وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «كان داود النبي عليه السلام يعوده الناس يظنون أن به مرضاً وما به مرض إلا خوف الله تعالى والحياء منه»[٣]

وقد تتناول الآيات القرآنية الخوف بألفاظ عدة منها: الخشية والرهبة، والوجل. قال تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[٤] وقال تعالى: ﴿هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون﴾[٥]، قيل في هذه الآية أن الله تعالى جمع للخائفين ما فرقه على المؤمنين، وهو الهدى والرحمة، والعلم والرضوان.

والخوف وليد المعرفة، وهو عاطفة تنبع من حسن معرفة الله تعالى، وفي ذلك أورد السهروردي قول سهل: «العلم كسب الإيمان، والخوف كسب المعرفة. ومن هنا يرتبط الخوف بالعلم كما يرتبط العلم بالإيمان»[٦].

---

(١) انظر: «اللمع» ص ٨٩، أيضاً المكي «قوت القلوب» ص ٢٢٦.

(٢) وفي رواية أخرى: «رأس الحكمة خشية الله» رواه البيهقي: في «الدلائل والعسكري» في الأمثال والديلمي عن عقبة بن عامر... ورواه البيهقي: في «شعبه» عن ابن عباس موقوفاً، وضعفه. انظر: «كشف الخفاء ومزيل الإلباس» للشيخ إسماعيل العجلوني الجراحي جـ١ ص ٥٠٧.

(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٨.
والحديث: أخرجه الألباني في سلسة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وحكم عليه بالوضع وقال: الحديث رواه عبدالله بنُ الإمام أحمد في «زوائد الزهد» عن سعيد بن أبي هلال: أن داود النبي كان الحديث نحوه. فهذا كما تراه موقوف ومعضل، فالظاهر أنه من الإسرائيليات جـ٢ ص ٩٩.

(٤) سورة فاطر: الآية ٢٨.

(٥) سورة الأعراف: الآية ١٥٤.

(٦) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٨.

وقال: «كمال الإيمان بالعلم، وكمال العلم بالخوف».. ولو أننا أخضعنا قوله هذا للقياس لنتجت لنا قضية أخرى وهي كمال الإيمان بالخوف.

فحقائف الإيمان تتولد من الخوف والرجاء، كما هو في قول آخر لسهل: «الخوف ذكر، والرجاء أنثى، أي منهما تتولد حقائق الإيمان»[1].

ومن هنا كان الرجاء لطف وبر من الله تعالى يبعثه رحمة لنفس الخائف إن اشتد خوفه فقد قيل فيه: «قرب القلب من ملاطفة الرب»[2].

وقد صور الصوفية الخوف والرجاء بالجناحين للإيمان يتضح ذلك من قول أبي علي الروذباري: الخوف والرجاء كجناحي الطائر إذا استويا استوى الطائر وتم في طيرانه.

قال السهروردي: فلا يكون خائفاً إلا وهو راج ولا راجياً إلا وهو خائف، لأن موجب الخوف الإيمان، وبالإيمان رجاء، وموجب الرجاء الإيمان، ومن الإيمان خوف. وأثبت ذلك بما يروى عن لقمان إذ قال لابنه: خف الله تعالى خوفاً لا تأمن فيه مكره، وارجه أشد من خوفك. قال: فكيف أستطيع ذلك وإنما لي قلب واحد؟ قال: أما علمت أن المؤمن لذو قلبين يخاف بأحدهما ويرجو بالآخر[3]، وليس المقصود به حقيقة الوجود للقلبين، وإنما المقصود به المعنى المجازي وهو لشدة تلازم الرجاء والخوف في قلب المؤمن واعتدالهما فيه كما لو أصبحا قلبين ينفرد كل منهما بأحدهما دون الآخر ويقومان بمهتمها في آن واحد. فواحد يخاف، والآخر يرجو.

٩ ـ التوكل:

هو الاكتفاء بالله والاعتماد عليه في جميع الأمور قال تعالى: ﴿وتوكل على الحي الذي لا يموت﴾[4].

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٤٨.
(٢) نفس المصدر ص ٤٤٩.
(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة.
(٤) سورة الفرقان: الآية ٥٨.

فالإيمان المطلق عند المسلم يجعله متوكلاً على الله، موقناً بأن المصير بيد الله عز وجل لا يغيره شيء.

يقول أبو النجيب السهروردي: التوكل على الله هو الاعتماد عليه بإزالة الطمع عمن سواه.

فالتوكل قرين الإيمان. وقد جاءت بذلك الكثير من الآيات منها قوله تعالى: ﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين﴾[1] وقال تعالى: ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾[2].

وكمال الإيمان كما قيل بالعلم، ومن هنا كانت الصلة بين العلم والتوكل. فكلما ازدادت معرفة المريد بربه ازداد توكله عليه يقول السهروردي في ذلك «ويقع لي أن التوكل على قدر العلم بالوكيل، فكل من كان أتم معرفة كان أتم توكلاً»[3].

ومن تحقق بالتوكل بلغ درجة كبيرة ونعمة عظيمة، ومن كمل توكله غاب في رؤية الوكيل عن رؤية توكله[4]، ويكفي بذلك نعمة ويكفي بذلك وصولاً.

١٠ ـ الرضا:

لمقام الرضا بمقام الصبر صلة تناوب، بمعنى أن المريد إن لم يتحقق بمقام الرضا فمقام الصبر أولى به. قال رسول الله ﷺ لابن عباس حين وصاه: اعمل لله باليقين في الرضا، فإن لم يكون فإن في الصبر خيراً كثيراً[5].

---

(١) سورة المائدة: الآية ٢٣.

(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٥٠.
الآية ٥١ من سورة التوبة.

(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٥٠.

(٤) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٥) أخرجه: العراقي في «الإحياء» المجلد الثالث ص ٢١٨٢، بلفظ: «اعبد الله على الرضا فإن لم تستطع ففي الصبر على ما تكره خير كثير» وقال: رواه الترمذي.

وينوّه الصوفية كعادتهم بأهمية معرفة الله تعالى في كل مقام، فمن عرف الله تعالى حق المعرفة واعتقد أن الله سبحانه وتعالى حكيم وتصرفاته تجري على مقتضى الحكمة، واعتقد أنه سبحانه رحمن وتصرفاته تجري على مقتضى رحمته الحكيمة.. وحكمته الرحيمة[1]. سكن قلبه واطمئن لجريان حكم الله عليه يقول السهروردي: «إذا باشر القلب حقيقة العلم أداه إلى الرضا وبين المحبة والرضا صلة وطيدة فمن المحبة منبع الرضا وفعل المحبوب بموقع الرضا عن المحب الصادق لأن المحب يرى أن الفعل من المحبوب مراده واختياره، فيفنى في لذة رؤية اختيار المحبوب عن اختيار نفسه، كما قيل: وكل ما يفعل المحبوب محبوب[2]

والرضا بمعنى السكون وترك التسخط. لا يعني بأي حال من الأحوال منافاته للعمل، ولا يعني السلبية والاستسلام كما يتبادر إلى البعض بل هو كما قال يحيى: «يرجع الأمر كله إلى هذين الأصلين: فعل منه بك، وفعل منك له، فترضى بما عمل، وتخلص فيما تعمل»[3].

ويفرق السهروردي بين الرضا والمحبة، والخوف والرجاء. فالخوف والرجاء لا يفارقان العبد في الدنيا، فإذا بلغ في الآخرة مبلغه انقطعا عنه. أما الرضا والمحبة فهما «حالان لا يفارقان العبد في الدنيا والآخرة، لأنه في الجنة لا يستغني عن الرضا والمحبة»[4]، فالعبد يحب ويرضى لثقته في المعطي قبل عطائه فكيف به إذا أعطاه ومكنه. إن هذا في الحقيقة مدعاة لزيادة الحب والرضا وليس لنقصانه أو انقطاعه.

---

(١) انظر: المنقذ من الضلال» للإمام أبي حامد الغزالي ص ٢٣١، تحقيق: الدكتور عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة بمصر.

(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٥٣.

(٣) نفس المصدر ص ٤٥٢.

(٤) نفس المصدر ص ٤٥١.

ثانياً: الأحوال

١ ــ المحبة	٥ ــ الحياء
٢ ــ الشوق.	٦ ــ الاتصال
٣ ــ الأنس	٧، ٨ ــ القبض والبسط
٤ ــ القرب	٩، ١٠ ــ الفناء والبقاء

١ ــ المحبة:

تعرف المحبة بأنها شدة ميل القلب إلى الشيء ولحصول الحب لله تعالى طريق يبدأ بتزكية النفس. ولهذا الحب أصل كبير في الإيمان «إذ أصل الإيمان معرفة الله تعالى بصفاته، فإذا عرفه المرء بالإحسان إليه أحبه»[1].

ويعزي الإمام الغزالي المحبة إلى خمسة أسباب: «حب الإنسان وجود نفسه وكماله وبقائه، وحبه من أحسن إليه فيما يرجع إلى دوام وجوده ويعين على بقائه ودفع المهلكات عنه، وحبه من كان محسناً في نفسه إلى الناس وإن لم يكن محسناً إليه، وحبه لكل ما هو جميل في ذاته سواء كان من الصور الظاهرة أو الباطنة، وحبه لمن بينه وبينه مناسبة خفية في الباطن»[2].

ولا تصدق محبة المسلم لله إلا بأداء ما افترضه عليه، فلا محبة بلا عمل، ولا تصدق كذلك إلا باتباع الرسول ﷺ. والحب لله من شروط الإيمان. قال تعالى: ﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله

---

(١) السهروردي «جذب القلوب» ص ٢٣.

(٢) «إحياء علوم الدين» جـ ٤ ص ٢٩٢.

ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾[1].

والمحبة تتعدد بحسب تعدد القوى المدركة في الإنسان، ودوافعها:

١ ــ محبة الروح ٢ ــ محبة القلب
٣ ــ محبة النفس ٤ ــ محبة العقل

ومحبة الله تعالى يجب أن يكتمل فيها الحب بكل هذه القوى. وهذا هو الحب الخالص في نظر الصوفية وهو أن يحب الله تعالى بكليته، وهذا ما كان يدعو به الرسول ﷺ: «اللهم اجعل حبك أحب أليّ من نفسي وسمعي وبصري وأهلي ومالي ومن الماء البارد»[2].

قال السهروردي في معنى الحديث: «معناه استئصال عروق المحبة بمحبة الله تعالى حتى يكون حب الله تعالى غالباً فيحب الله تعالى بقلبه وروحه وكليته. حتى يكون حب الله تعالى أغلب في الطبع أيضاً والجبلة من الماء البارد»[3] وهذا حب الخواص.

ومن هنا ينقسم الحب إلى نوعين أحدهما من المقامات والآخر من الأحوال.

أ ــ الحب العام:

وهو ما يدرك في امتثال الأمر، وربما كان حباً من معدن العلم بالآلاء والنعماء، وهذا الحب مخرجه من الصفات. وهذا النوع من الحب هو ما يدرجه أغلب مشايخ الصوفية في المقامات. وقد نظروا فيه إلى كسب العبد.

---

(١) سورة التوبة: الآية ٢٤.

(٢) رواه الترمذي: من حديث أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «كان من دعاء داود (اللهم إني أسألك حبك، وحب من يحبك، والعمل الذي يبلغني حبك، اللهم اجعل حبك أحب إليّ من نفسي وأهلي ومن الماء البارد)» قال وكان رسول الله ﷺ إذا ذكر داود يحدث عنه، قال: «كان أعبد البشر» قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، انظر: «تحفة الأحوذي» جـ ٩ ص ٤٦٢.

(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٥٤.

ب ـ الحب الخاص:

وهو حب الذات عن مطالعة الروح، الحب الذي فيه السكرات وهو موهبة من الله تعالى واصطفاء.

وهذا الحب يكون من الأحوال، لأنه محض موهبة ليس للكسب فيه دخل. وهو خاص بالصديقين والعارفين.

ومكانة هذا الحب من الأحوال كمكانة التوبة من المقامات. وهو أصل للأحوال السنية، وعلى ذلك فمن صحت محبته تحقق بسائر الأحوال[1].

ولما بين المقامات والأحوال من تشابه وتداخل كان لا بد من وجود علاقة ما بين التوبة وهي أصل المقامات وبين الحب وهو أصل الأحوال. فالتوبة تشتمل على قسم من الحب وهو الحب العام. يقول السهروردي: «والتوبة بهذا الحب أيضاً بمثابة الجسم لأنها مشتملة على الحب العام الذي هو لهذا الحب كالجسد، ومن أخذ في طريق المحبوبين وهو طريق خاص من طريق المحبة يكمل فيه ويجتمع له روح الحب الخاص مع قالب الحب العام الذي تشتمل عليه التوبة النصوح»[2].

وبهذا المعنى نصل إلى أن السالكين في الحب شخصان هما: محب وللكسب دخل في هدايته قال تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾[3].

محبوب: ليس للكسب دخل في اجتبائه قال تعالى: ﴿الله يجتبي إليه من يشاء﴾[4].

وبرؤية عميقة يرى الصوفية أن التقلب في أطوار المقامات والترقي فيها من مرحلة إلى أخرى إنما هو طريق المحبين، أما المحبوبون فلا

---

(١) انظر: السراج «اللمع» ص ٨٦، أيضاً «عوارف المعارف» ص ٤٥٥.

(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٥٦.

(٣) سورة العنكبوت: الآية ٦٩.

(٤) سورة الشورى: الآية ١٣.

يكون لهم ذلك التقلب والترقي في الأطوار وإنما يطوى لهم بساط أطوار المقامات.

فوظيفة المقامات كلها أنها مصفية للنعوت والصفات النفسية، وتكسب النفس الصفاء الخالص.

والمحبوب حيث أشرقت عليه أنوار الحب الخاص خلع ملابس صفات النفس ونعوتها واندرج فيه صفو المقامات وخالصها بأتم وصفها، دون التقيد بها[1].

وبمعنى أدق يذهب السهروردي إلى أن المقامات كائنة في المحبوب وهو غير كائن فيها[2].

٢ ـ الشـوق:

قال السهروردي في جذب القلوب: «الشوق هيجان القلب عند ذكر المحبوب، وهو يتولد من حقيقة المحبة».

إذن فهو حال في المحبة، ولا تكون محبة إلا به، ولا يكون المحب إلا مشتاقاً أبداً لأن أمر الحق تعالى لا نهاية له، فما من حال يبلغها المحب إلا ويعلم أن ما وراء ذلك أوفى منها وأتم. وأنشد شيخنا معبراً عن ذلك:

حـزني كحسنـكَ لا لـذا أمـدٌ   يُـنهَـى إلـيـه ولا لـذَا أمَـدُ

فهذا الشوق أيضاً هو موهبة خص الله تعالى بها المحبين... لتستقر بباعث الشوق الصفات الموهوبة رتبة الوصول عند المحب[3].

ولا يظهر الشوق إلا باستقرار المحبة تماماً كالزهد لا يظهر إلا باستقرار التوبة.

---

(١) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٥٦ بتصرف يسير.
(٢) انظر: نفس المصدر ونفس الصفحة.
(٣) انظر: نفس المصدر ص ٤٥٩.

وقد يكون الشوق في أعلى درجاته استبطاء الموت، شوقاً للقاء الرب، كما يقول ذو النون فيه أن «الشوق أعلى الدرجات وأعلى المقامات فإذا بلغها الإنسان استبطأ الموت شوقاً إلى ربه، ورجاء للقائه والنظر إليه، قال السهروردي معلقاً على ذلك: عندي أن الشوق الكائن في المحبين إلى رتب يتوقعونها في الدنيا غير الشوق الذي يتوقعون به ما بعد الموت. والله تعالى يكاشف أهل وده بعطايا يجدونها علماً، ويطلبونها ذوقاً فكذلك يكون شوقهم ليصير العلم ذوقاً. وليس من ضرورة مقام الشوق استبطاء الموت. وربما الأصحاء من المحبين يتلذذون بالحياة لله تعالى، كما قال الجليل لرسوله عليه الصلاة والسلام: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين﴾[1].

فمن كان بكليته لله في حياته ومماته منحه الله لذة المناجاة والمحبة، ثم يكاشفه من المنح والعطايا في الدنيا ما يتحقق بمقام الشوق من غير الشوق إلى ما بعد الموت[2]، والتحقق بمقام الشوق: اللقاء بربه والنظر إليه ذوقاً.

ويرد الصوفية على من ينكر الشوق عند المحب كما قال الأنطاكي في هذا المعنى: إنما يشتاق الغائب وما غبت عنه منذ وجدته، فلا يسوغ السهروردي هذا الإنكار على الإطلاق «وإنكار الشوق على الإطلاق لا أرى له وجهاً»[3] ويعلل ذلك بوجهين:

أحدهما: أن رتب العطايا والمنح أنصبة القرب. وهي غير متناهية وعلى ذلك فالمحب لا يجد كل هذه العطايا والمنح لعدم تناهيها فيكون غير مشتاق بالنسبة إلى ما وجد منها. ومشتاقاً إلى ما لم يجد منها ومن هنا لا ينكر الشوق.

والوجه الآخر: أن الإنسان لا بد له من أمور يردها حكم الحال لموضع

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٠.
سورة الأنعام: الآية ١٦٢.
(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٠.
(٣) نفس المصدر ص ٤٦١.

بشريته وطبيعته وعدم وقوفه على حد العلم الذي يقتضيه حكم الحال ووجود هذه الأمور مثير لنار الشوق.

وقد قال قوم: شوق المشاهدة واللقاء أشد من شوق البعد والغيبوبة. فيكون في حال الغيبوبة مشتاقاً إلى اللقاء، ويكون في حال اللقاء والمشاهدة مشتاقاً إلى زوائد ومبار من الحبيب وأفضاله[1].

٣ ـ الأنـس:

معناه استبشار القلب وفرحه بمطالعة الجمال[2]، وقد سئل الجنيد عن الأنس فقال: **ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة**.

والأنس بالله يختلف عن الأنس بالخلق، قال أبو الحسن الوراق: لا يكون الأنس بالله إلا ومعه التعظيم، لأن كل من استأنست به سقط عن قلبك تعظيمه إلا الله تعالى فإنك لا تتزايد به أنساً إلا ازددت منه هيبة وتعظيماً»[3].

ومن الأنس الأنس بطاعة الله تعالى وذكره وتلاوة كلامه وسائر أبواب القربات، وهذا القدر من الأنس نعمة من الله تعالى ومنحة منه[4]

والأنس يكون عند طهارة الباطن، وصدق الزهد وكمال التقوى، يقول السهروردي: «وحقيقته عندي كنس الوجود بثقل لائح العظمة، وانتشار الروح في ميادين الفتوح، وله استقلال بنفسه يشتمل على القلب، فيجمعه به عن الهيبة، وفي الهيبة اجتماع الروح ورسوله إلى محل النفس»[5].

وهذا ما سماه بأنس الذات وهيبة الذات. وهذان لا يكونان إلا في مقام

---

(١) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦١.
(٢) الإمام الغزالي «إحياء علوم الدين» جـ ٤ ص ٣٣٠.
(٣) «عوارف المعارف» ص ٤٦٢.
(٤) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٣.
(٥) نفس المصدر ونفس الصفحة.

البقاء بعد أن يمر السالك بمقام الفناء. فيكونان في مقام التمكين من مطالعة الذات.

وهما يختلفان عن الأنس والهيبة اللذين يذهبان بوجود الفناء، وسبب ذهابهما أنهما قبل الفناء ظهرا من مطالعة الصفات من الجلال والجمال، وذلك مقام التلوين.

ويختلف الأنس عن الهيبة في أن الأنس خضوع النفس المطمئنة، والهيبة خشوع النفس المطمئنة. والخضوع والخشوع يتقاربان ويفترقان بفرق لطيف بإيماء الروح[1].

٤ ـ القــرب:

القرب اتصال الهمة إلى الله تعالى بلا كيف ولا وصف في كل حال، وذلك يحصل بالمواظبة على النوافل قال الله تعالى لنبيه محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿واسجد واقترب﴾[2].

وقد ورد (أقرب ما يكون العبد من ربه في سجوده)[3] ويعللها الصوفية بأن الساجد إذا أذيق طعم السجود يقرب، لأنه يسجد ويطوى بسجوده بساط الكون ما كان وما يكون «ويسجد على طرف رداء العظمة فيقرب»[4].

فكأنما الساجد يغيب عن هذا الكون باستحضاره المكون. ومن هنا يكون قربه، قال أبو النجيب السهروردي في معناه: «القرب هو جمع الهم بين

---

(١) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٣.

(٢) السهروردي «جذب القلوب» ص ٢٥، وانظر: «الرسالة القشيرية» جـ ١ ص ٢٧٥. سورة العلق: الآية ١٩.

(٣) رواه أبو داود في «سننه» من حديث أبي هريرة، باب «الدعاء في الركوع والسجود»، انظر: «عون المعبود شرح سنن أبي داود» لأبي الطيب محمد شمس الحق ص ١٢٨، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٩٦٨ م.

(٤) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٤.

يدي الله تعالى بالغيبة عما سواه»[1] فإذا تحقق العبد بالقرب من الحق سبحانه وتعالى فأقل ما يجب عليه دوام المراقبة.

٥ ـ الحياء:

معناه عند السهروردي: إطراق الروح إجلالاً لعظيم الجلال فإذا اجتمع الحياء بهذا المعنى والأنس بمعنى التذاذ الروح بكمال الجمال كان اجتماعهما عنده هو الغاية في المعنى والنهاية في العطاء[2].

والحياء على قمسين: أحدهما في المقامات وهو الحياء العام.

وهو ما أمر به رسول الله ﷺ في قوله: «استحيوا من الله حق الحياء» قالوا: إنا نستحي يا رسول الله، قال: «ليس ذلك، ولكن من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى، والبطن وما حوى، وليذكر الموت والبلى، ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل فقد استحيا من الله حق الحياء»[3].

والحياء الآخر من الأحوال، وهو الحياء الخاص.

وهو ما نقل عن عثمان رضي الله عنه أنه قال: إني لأغتسل في البيت المظلم فأنطوي حياء من الله[4]. وذلك لعمق إدراكه ورهافة شعوره برؤية الله تعالى له.

٦ ـ الاتصال:

يتناول الصوفية لفظ اتصال ولفظ مواصلة بمعنى واحد. والمعنى به ارتفاع الحجب عن وجه الروح ليشاهد الرب تعالى بلا كيف، قال

---

(١) أبو النجيب السهروردي «آداب المريدين» ص ٢١.

(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٥.

(٣) أخرجه: صاحب كتاب «كشف الخفاء ومزيل الإلباس»، قال: «رواه أحمد والترمذي والحاكم والبيهقي عن ابن مسعود. انظر: جـ١ ص ١٣٨.

(٤) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٥.

النبي ﷺ: «رأيت ربي بقلبي وما رأيته بعيني»[1]. وقال تعالى: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى...﴾[2].

إلا أن السهروردي أيضاً أورد قولاً لأبي سعيد القرشي، يفهم منه خصوص الوصول بالمراد، والاتصال بالمريد، وعلى ذلك فكأن الوصول مرتبة أعلى من الاتصال. قال أبو سعيد: الواصل الذي يصله الله فلا يخشى عليه القطع أبداً، والمتصل الذي بجهده يتصل، وكلما دنا انقطع. قال السهروردي: وكأن هذا الذي ذكره حال المريد والمراد، لكون أحدهما مباداً بالكشوف، وكون الآخر مردوداً إلى الاجتهاد[3].

والواصلون في وصولهم متفاوتون وهم على أربع مراتب:

١ ـ الوصول عن طريق تجلي الأفعال، وفي هذه الرتبة يفنى فعل الواصل وفعل غيره لوقوفه مع فعل الله، ويخرج في هذه الحالة من التدبير والاختيار.

٢ ـ الوصول عن طريق تجلي الصفات، وفيها يوقف الواصل في مقام الهيبة والأنس بما يكاشف قلبه به من مطالعة الجمال والجلال.

٣ ـ الوصول عن طريق تجلي الذات: وفيها يرقى الواصل إلى مقام

---

(١) الحديث بلفظه: لم نقف عليه.
إلا أن مسلم أخرج في «صحيحه» عن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟ قال: «نور أنّى أراه».
وعن أبي هريرة قال: رآه نزلة أخرى ـ أي رأى ـ جبريل.
قال ابن عباس: رآه بقلبه.
وقد ذكر مسلم هذه الروايات في تفسير قوله تعالى: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى﴾.
انظر: «الجامع الصحيح» صحيح مسلم جـ ١، كتاب «الإيمان» ص ١٠٩: ١١١.
(٢) السهروردي «جذب القلوب» ص ٢٦.
سورة النجم: الآية ١١.
(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٦.

الفناء مشتملاً على باطنه أنوار اليقين، والمشاهدة. مغيباً في شهوده عن وجوده. وهذه الرتبة لا تكون إلا لخواص المقربين.

٤ ـ وأعلى رتبة في الوصول هي حق اليقين، ويكون ذلك في الدنيا للخواص لمح، وهو سريان نور المشاهدة في كلية العبد، حتى يحظى به روحه وقلبه ونفسه حتى قالبه.

ومع هذا التصنيف الذي قام به السهروردي للواصلين إلا أنه يرى أخيراً أن منازل طريق الوصول غير متناهية. يقول: «فإذا تحققت الحقائق يعلم العبد مع هذه الأحوال الشريفة أنه في أول المنزل، فأين الوصول، هيهات. منازل طريق الوصول لا تقطع أبد الآباد في عمر الآخرة الأبدي، فكيف في العمر القصير الدنيوي»[١].

٧، ٨ ـ القبض والبسط:

نجد تفصيلاً لهذين الحالين عند السهروردي أكثر ممن سبقه بياناً كافياً لحقيقة القبض والبسط. وإنما هم أشاروا إليها إشارات قد تقنع أهل هذا الطريق لمعرفتهم بها. فتكون الإشارة في حقهم كافية. فأراد بيان حقيقتهما يقول: «وأحببت أن أشبع الكلام فيهما لعلهُ يتشوق إلى ذلك طالب، ويحب بسط القول فيه»[٢].

فأوضح أولاً أن القبض والبسط لهما موسم معلوم ووقت محتوم، لا يكونان قبله ولا يكونان بعده. فوقتهما وموسمهما في أوائل المحبة الخاصة لا في نهايتها ولا قبلها[٣].

ويتعلق حالي القبض والبسط بالتقسيم الذي قال به مشايخ الصوفية للنفس، المأخوذ من تقسيم القرآن الكريم لها وهي:

١ ـ الأمارة بالسوء ٢ ـ اللوامة ٣ ـ والمطمئنة

(١) «عوارف المعارف» ص ٤٦٧.
(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.
(٣) نفس المصدر ونفس الصفحة.

١ ـ فالنفس ما دامت فيها بقية من صفة الإمارة لا يحدث لها قبض ولا بسط. وإنما يجد المريد شبه حال القبض وشبه حال البسط. ويظن ذلك قبضاً أو بسطاً وليس هو ذلك. وإنما هو همّ يعتريه فيظنه قبضاً، ونشاط طبيعي يظنه بسطاً، وهو هنا في حال المحبة العامة.

٢ ـ فإذا ارتقى من حال المحبة العامة إلى أوائل المحبة الخاصة يصير ذا حال وذا قلب وذا نفس لوامة. ويتناوب القبض والبسط فيه عند ذلك. لأن النفس اللوامة تارة مغلوبة وتارة غالبة، والقبض والبسط باعتبار ذلك منها: فيوجد القبض إذا ظهرت صفة النفس، ويوجد البسط إذا ظهرت صفة القلب.

٣ ـ وكما أن النفس لها حجاب ظلماني، فالقلب له حجاب نوراني، فإذا تحقق السالك بالقرب من غير حجاب النفس ومن غير حجاب القلب، وكان في حال الفناء والبقاء انتفى عند ذلك حالي القبض والبسط، وارتقى منهما فكانت نفسه مطمئنة.

قال فارس: أولاً القبض ثم البسط، ثم لا قبض ولا بسط، لأن القبض والبسط يقع في الوجود، فأما مع الفناء والبقاء فلا[1].

وقد يختلط الأمر ويشكل ويفهم منه أن حالي القبض والبسط ما هما إلا حالا الخوف والرجاء. فلذلك نجد القشيري يقول: هما حالتان بعد ترقي العبد عن حالة الخوف والرجاء[2].

ويعمد السهروردي إلى بيان الفرق بينهما. فالجانبان يفترقان في الآتي:

١ ـ إن الخوف والرجاء يتحققان فيمن هو في مقام المحبة العامة، بينما القبض والبسط يتحققان فيمن هو في أول مقام المحبة الخاصة.

٢ ـ إن الخوف والرجاء لا ينعدمان عند صاحب القبض والبسط وصاحب الأنس والهيبة، لأنهما من ضرورة الإيمان. بينما ينعدم القبض والبسط

---

(١) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٦٨ وما بعدها.

(٢) انظر: «الرسالة القشيرية» جـ١ ص ٢٠٩.

عند صاحب الإيمان لنقصان الحظ من القلب، وعند صاحب الفناء والبقاء والقرب لتخلصه من القلب[1].

وحال القبض قد يرد عقوبة على الإفراط في البسط يقول السهروردي: «وذلك أن الوارد من الله تعالى يرد على القلب فيمتلىء القلب منه روحاً وفرحاً واستبشاراً فتسترق النفس السمع عند ذلك وتأخذ نصيبها، فإذا وصل أثر الوارد إلى النفس طغت بطبعها وأفرطت في البسط... فتقابل بالقبض عقوبة»[2].

بل ويذهب الصوفية إلى أن سبب القبض كله إذا فتش عنه وجد أنه بسبب من النفس ومحاولة ظهورها بصفتها.

٩، ١٠ ـ الفناء والبقاء:

معنى الفناء «فناء صفة النفس» أو أنه «سقوط الأوصاف المذمومة» أما البقاء فمعناه «قيام الأوصاف المحمودة به».

والفناء المقبول عند الصوفية هو الفناء الموصل إلى درجة البقاء، بمعنى أن بعضهم قد يقع في الخطأ حيث تفنى إرادته في إرادة الله تعالى فيتفوه بكلام يفهم منه الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود. وهذا أمر لا يفرق فيه الإنسان بين نفسه وبين الله. أما من بلغ درجة البقاء، فهو يثبت بقاء لنفسه وبقاء لله وهو بذلك يثبت الإثنينية بين الله والعالم. وفي ذلك المعنى يقول القشيري: «وإذا قيل: فنى عن نفسه، وعن الخلق، فنفسه موجودة، والخلق موجودون ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين»[3]

والفناء منه ما يكون عن رؤية الأغيار، ومنه ما يكون عن إرادة السوى كما يعبر الصوفية، ومنها فناء المخالفات وبقاء الموافقات، وهذا ما تقتضيه التوبة النصوح فهو ثابت بوصف التوبة. ومنها ما يقتضيه مقام الزهد وهذا

---

(١) انظر: «عوارف المعارف» ص ٤٦٩.

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٣) الرسالة القشيرية جـ ١ ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

يشير إلى زوال الرغبة والحرص على الأمل. ومنها ما يشير إلى فناء الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة. ويرى أن هذا تقتضيه تزكية النفس. يقول: «وكل هذه الإشارات فيها معنى الفناء من وجه»[1] أما الفناء الحقيقي كما وصفه هو الفناء المطلق.

وقد عرفه السهروردي بأنه: ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد، فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد[2].

وينقسم الفناء بهذا المعنى إلى قسمين:

فناء ظاهر:

وهو تجلي الحق سبحانه وتعالى بطريق الأفعال، وسلبه اختيار العبد وإرادته، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلاً إلا بالحق ثم يأخذ في المعاملة مع الله تعالى بحسبه. ويحكي السهروردي حكاية سمعها عن بعض من أقيم في هذا المقام من الفناء كان يبقى أياماً لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجرد له فعل الحق فيه ويقيض الله تعالى له من يطعمه ومن يسقيه كيف يشاء ويحب.

ويعلق السهروردي على هذه الحكاية التي اتضح له منها حقيقة الفناء.

قال: «ولهذا لعمري فناء، لأنه فنى عن نفسه وعن الغير، نظراً إلى فعل الله تعالى بفناء فعل غير الله»[3].

ويقرب القشيري تصور الفناء بهذا المعنى بمثال يقول فيه: «وقد ترى الرجل يدخل على ذي سلطان أو محتشم، فيذهل عن نفسه وعن أهل مجلسه هيبة.. وهذا ما تدل عليه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن﴾[4] وهذا القسم من الفناء لا يكون إلا لأرباب القلوب والأحوال.

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٧١.
(٢) نفس المصدر نفس الصفحة.
(٣) نفس المصدر نفس الصفحة.
(٤) «الرسالة القشيرية» جـ ١ ص ٢٣٠.

فناء باطن:

وهو أن يكاشف تارة بالصفات، وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات، فيستولي على باطنه أمر الحق، حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس. وهذا القسم من الفناء لمن أطلق عن وثاق الأحوال وصار بالله لا بالأحوال وخرج من القلب فصار مع مقلبه لا مع قلبه[1].

والصوفية يميلون إلى مقام الصحو والبقاء. ولذلك فهم يرون أن الفاني قد يغيب عن إحساسه. ولكن ذلك ليس من ضرورة الفناء على الإطلاق. «ومن ملكه الله تعالى اختياره وأطلقه في التصرف يختار كيف شاء وأراد لا منتظراً للفعل ولا منتظراً للإذن، هو باق، والباقي في مقام لا يحجبه الحق عن الخلق، ولا الخلق عن الحق، والفاني محجوب بالحق عن الخلق»[2].

* * *

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٧١.
(٢) نفس المصدر ص ٤٧٢.

صلة المعرفة بمنازل الطريق

نؤكد بادىء ذي بدء أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة لا يمكن أن يُطّلع عليها، أي نقلها لإنسان آخر كما يقول محمد إقبال «وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل، وما يعلنه الصوفي.. من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يمكن الاطلاع عليها أي نقلها لغيره»[1].

ولما لهذه المعرفة من أهمية عدّها الصوفية دعامة الدين. فنلاحظ عندهم في حديثهم عن منازل الطريق نقطة هامة وهي ربطهم لثمرة الطريق وهي المعرفة بأغلب المقامات والأحوال.

فكل مقام لا يصل إلى قمة التحقق به إلا خواص أهل المعرفة. بل إن المعرفة كما يرونها قسمان: معرفة ببداية الطريق، وفي الوقت نفسه هناك معرفة وهي غاية الطريق ونهايته.

ومن المنطقي أن لا يدخل السالك لما رسم لنفسه أو ارتسم له من طريق إلا بمعرفة وعلم في الغالب بهذا الطريق إن لم يكن بجزئياته وتفاصيله، فبوصفه العام. فإذا بدأه وصاحبه في ذلك معلم ودليل يرشده إلى المسلك الصحيح، ازدادت معرفته وامتدت يد العون من مقصود الطريق وغايته وهو الحق سبحانه وتعالى لتنمية هذه المعرفة وارتقى السالك من مقامه النازل فيه إلى مقام أعلى منه فكان لجهده نصيب في ارتقائه ولهبة الله النصيب الأكبر في ذلك.

---

(١) محمد إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ص ٢٩ ترجمة: عباس محمود، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨ م.

هذا ما أشار إليه السهروردي في حديثه عن المقامات والأحوال قال: «اعتبرت المقامات والأحوال وثمرتها فرأيتها يجمعها ثلاثة أشياء بعد صحة الإيمان وعقوده وشروطه.. ومن تحقق بحقائق هذه الأربع يلج ملكوت السموات، ويكاشف بالقدر والآيات ويصير له ذوق، وفهم لكلمات الله تعالى المنزلات، ويحظى بجميع الأحوال والمقامات، فكلها من هذه الأربع ظهرت، وبها تهيأت وتأكدت فأحد الثلاثة بعد الإيمان التوبة النصوح، والثاني الزهد في الدنيا، والثالث تحقيق مقام العبودية بدوام العمل لله تعالى»[1]. ففي هذا النص جمع السهروردي بين المعرفة ومنازل الطريق وجهد العبد فيهم ومنح الله له فيهم وعونه.

وتتضح صلة المعرفة بالمقامات في قول الخوّاص حينما سئل عن الورع فقال: «الورع دليل الخوف، والخوف دليل المعرفة، والمعرفة دليل القربة».

وفي قول سهل: «كمال الإيمان بالعلم، وكمال العلم بالخوف» وقوله: «العلم كسب الإيمان، والخوف كسب المعرفة»[2].

ومنها قول الإمام الغزالي بأن كل مقام لا يتحقق إلا بعلم وحال وفعل.

وتتضح أيضاً في رأي السهروردي في التوكل بأن تمامه «على قدر العلم بالوكيل فكل من كان أتم معرفة كان أتم توكلاً»[3].

فإذا اتسعت معرفة السالك كان ذلك سبباً لانتقاله إلى أعلى المقامات وأكملها وهو مقام الرضا «فإذا باشر القلب حقيقة العلم أداه إلى الرضى»[4].

وبالمعرفة كان ارتباط الرضا بالمحبة لدى السهروردي في تفسيره لقول الجنيد للشبلي حينما قال الشبلي: لا حول ولا قوة إلا بالله. قال الجنيد: قولك ذا ضيق صدر. فقال: صدقت. قال: فضيق الصدر ترك الرضا بالقضاء

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٢٨.
(٢) نفس المصدر ص ٤٢٨، أيضاً ص ٤٤٨.
(٣) نفس المصدر ص ٤٥٠.
(٤) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٥١.

قال شيخنا: هذا إنما قاله الجنيد رحمه الله تنبيهاً منه على أصل الرضى وذلك لأن الرضى يحصل لانشراح القلب وانفساحه، وانشراح القلب من نور اليقين، قال الله تعالى: ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾[1] فإذا تمكن النور من الباطن اتسع الصدر، وانفتحت عين البصيرة، وعاين حسن تدبير الله تعالى، فينتزع السخط والتضجر. لأن اتساع القدرة يتضمن حلاوة الحب، وفعل المحبوب بموقع الرضى عن المحب الصادق[2]. .

أما الأحوال فصلة المعرفة بها أكثر وضوحاً. وذلك لظهور المواهب في الأحوال، والمعرفة بالمعنى الصوفي موهبة ومنحة من الله تعالى من حيث أنها وصول إلى الله، وما الوصول إلا «مكاشفات القلوب ومشاهدات الأسرار كما يقول النوري»[3].

فالسالك المتحقق بالمعرفة يسمى واصلاً. ووصوله إلى الله هو وصوله إلى المعرفة به كما يقول ابن عطاء الله السكندري «وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء، أو يتصل هو بشيء»[4].

وتتضح الصلة أكثر بين المعرفة والمحبة بقسميها وبخاصة في المحبة الخاصة عند الصوفية.

وهذه الصلة الوثيقة صورها لنا الدكتور مصطفى حلمي بأنها موضوع واحد تختلف التعبيرات عنه قال: «ونحن نقرأ تعريفات الحب وتعريفات المعرفة ـ نجد ـ أننا إزاء لغتين تصوران موضوعاً واحداً وتعبران عن حقيقة واحدة وتحللان نفسية واحدة، بمعنى أن المحب حين يتحدث عن موضوع حبه، ويصف حاله فيه إنما يتحدث عن موضوع المعرفة، ويصف حال

---

(١) سورة الزمر: الآية ٢٢.
(٢) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٤٥٣.
(٣) نفس المصدر ص ٤٦٦.
(٤) ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، الدكتور أبو الوفا التفتزاني نقلاً عن شرح الرندي على الحكم.

العارف ولكن في لغة الحب . . »[1] والعكس صحيح .

وعليه فلا حب بلا معرفة ولا معرفة بلا حب. وهذا الموضوع الواحد إنما هو غاية التصوف العليا التي هي كما يقول ابن الفارض: «الوصول إلى الله، والاتصال به، والفناء فيه، والتحقق بمعرفته»[2].

فلا يخلو نظام صوفي من عنصر العاطفة الجياشة، غير أن درجات تلك العاطفة تختلف، كما أن نسبتها إلى طابع المعرفة تختلف كذلك، وإذا جاز لنا أن نصف نظاماً صوفياً معيناً بأنه تصوف حب أو تصوف معرفة ـ كما يراه بعض الباحثين ـ فإن ذلك لا يعني أكثر من أن هذا الطابع أو ذاك له الغلبة على الآخر من حيث الدرجة[3].

فالمعرفة تترتب عليها المحبة والمحبة تترتب عليها معرفة ويتضح ذلك في أن «طريق حصول المحبة هو تزكية النفس. . . قيل تزكية النفس تجلي مرآة القلب وينعكس فيها نور العظمة الإلهية، ويلوح فيها جمال التوحيد، وتنجذب أحداق البصيرة إلى مطالعة أنوار الجلال القديم، فحينئذ يحب العبد ربه لا محالة بعد معرفته إياه[4].

وفي هذا المعنى قال الشبلي: «من علامة المعرفة: المحبة، لأن من عرفه أحبه»[5].

ومعرفة الله بصفاته أصل الإيمان لدى الصوفية، والمحبة ركن من أركان التوحيد وشرط من شرائط الإيمان، ولذلك فالمعرفة بالله تعالى تصح بالمحبة[6].

---

(١) الدكتور مصطفى حلمي «ابن الفارض والحب الإلهي»، ص ٢٣٥.
(٢) نفس المرجع ص ٢٣١.
(٣) انظر: الدكتور كمال جعفر «التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً» ص ٦٢.
(٤) انظر: السهروردي «جذب القلوب» ص ٢٣.
(٥) الطوسي «اللمع» ص ٥٧.
(٦) انظر: «جذب القلوب» ص ٢٣ المصدر السابق بتصرف يسير.

وقد عدّ الصوفية المحبة والمعرفة قرباً من الله وذلك في حديثهم عن القرب: «القرب اتصال الهمة إلى الله تعالى بلا كيف ولا وصف في كل حال وذلك يحصل بالمواظبة على النوافل قال الله تعالى لنبيه محمد عليه السلام: ﴿واسجد واقترب﴾، أضاف السهروردي: «وقيل حصول المحبة لله تعالى تحصل باتباع سنة رسول الله ﷺ وحصول المعرفة بالله تعالى تحصل بأداء الفرائض»[1].

العلاقة بين المعرفة والحب:

لقد استدل السهروردي على تولد الحب من المعرفة بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «جبلت القلوب على محبة من أحسن إليها وبغض من أساء إليها»[2] فمعرفة المرء بخالقه ونعمته عليه في سرائه وضرائه على مذهب الصوفية المعتمد على الكتاب والسنة لحديث الرسول ﷺ: «عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله خير. وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له»[3].

فإن عرف المؤمن ذلك ، بأن الله محسن إليه في أموره كلها أحبه «لأن الله تعالى جبل القلوب على محبة من أحسن إليها».

فتقدم المعرفة هنا تقدم منطقي طبيعي إذ كيف يتسنى للمرء حتى في علاقاته مع الناس ومع الأشياء أن يحب ويكره إلا على أساس من معرفة مسبقة دعته إلى اتخاذ هذا الاتجاه أو ذاك.

---

(١) انظر: «جذب القلوب» ص ٢٥ المصدر السابق بتصرف يسير.

(٢) انظر: «جذب القلوب» المصدر السابق ص ٢٣.
والحديث بلفظه ذكره الشيخ عبدالرحمن بن علي الشيباني في كتابه تمييز الطيب من الخبيث قال: «يروى مرفوعاً وموقوفاً عن ابن مسعود وهو باطل من الوجهين، وقال ابن عدي ثم البيهقي: أن الموقوف معروف عن الأعمش يحتاج إلى تأويل». انظر: ذلك الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١ م، ص ٧٣.

(٣) رواه مسلم في «الجامع الصحيح» المسمى «صحيح مسلم» (ت ٢٦١ هـ) كتاب «الزهد» جـ ٨ ص ٢٢٧ دار المعرفة، بيروت.

وهذه المعرفة التي يتحدث عنها الصوفية وهي معرفة الله: معرفة لله بصفاته وهي كما نتصورها فرع من المعرفة التي يصل إليها السالك في نهاية طريقه والتي هي غايته في سلوكه ولذلك يسمى السالك المتحقق بالمعرفة واصلاً، ووصوله إلى الله هو وصوله إلى المعرفة به.

ونستطيع أن نسمي المعرفة السابقة أو المتقدمة على المحبة عند السهروردي (٦٣٢ هـ) بالمعرفة العامة، وإن لم يصرح هو بذلك، فنحن نقيسه على ما درج عليه من تقسيم لأغلب المقامات وأغلب الأحوال بالعام والخاص وأقرب مثال على ذلك تقسيمه للمحبة بمحبة عوام ومحبة خواص، وانطلاقاً من ذلك فالمعرفة منها ما هو عام ومنها ما هو خاص.

والمعرفة العامة هي إثبات الوحدانية لله، كما يقول ابن عطاء الله السكندري: «وتقديسه عما لا يليق به، ووصفه على ما هو عليه وبما وصف به نفسه»[1].

وهذا ما أثبته السهروردي من قبل في حده للمعرفة بأنها معرفة الله تعالى بالوحدانية. ويفسر معنى الوحدانية بقوله: «وهي أن تعلم أنه تعالى قبل كل شيء وأول كل شيء وإليه مصير كل شيء وعليه رزق كل حي»[2].

وكعادته بهذه النظرة السلفية يستند إلى القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[3] أي ليعرفون[4].

أما المعرفة الخاصة فهي «حال يحدث عن شهود ذوقي، ويكون العارف هو من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله، وتسمى هذه المعرفة بالمعرفة الخاصة وهي معرفة الصوفية التي لا تستند إلى العقل وإنما إلى الذوق»[5].

---

(١) ابن عطاء الله السكندري المرجع السابق ص ٢٦٨.
(٢) السهروردي «جذب القلوب إلى مواصلة المحبوب» ص ٢٠.
(٣) سورة الذاريات: الآية ٥٦.
(٤) «جذب القلوب» المصدر السابق ص ٢٠.
(٥) ابن عطاء الله السكندري المرجع السابق ص ٢٦٨ وما بعدها.

فهي ما يكشفه الله تعالى لخواص المحبين وهم المحبوبون كما يسميهم بعض الصوفية كشفاً ذوقياً روحياً لا عقلياً فالعقل يعجز عن تكييفها وفهمها وفي ذلك يقول السهروردي: «فالجمال الأزلي الإلهي منكشف للأرواح غير مكيف للعقل ولا مفسر للفهم، لأن العقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدي من الله سبحانه إلا إلى مجرد الوجود، ولا يتطرق إلى حريم الشهود المتجلي في طي الغيب المنكشف للأرواح بلا ريب»[1].

وهذه الرتبة التي يعبر عنها السهروردي هنا في المعرفة إنما هي المعرفة الخاصة «وهذه الرتبة من مطالعة الجمال رتبة خاصة»[2].

بهذا التقسيم للمعرفة يمكننا أن ننظر إلى علاقة المعرفة بالمحبة من حيث الأسبقية فمن المتقدم ومن المتأخر؟

لقد عدّ الإمام الغزالي المعرفة سابقة على المحبة فقال لا يمكن أن يتصور حب بلا معرفة المحبوب. وبهذه النظرة تابعه ابن القيم الجوزية فرأى أن المعرفة بالله تكون في بداية سلوك الطريق إلى الله فلا سلوك لجاهل[3]، يقول ابن القيم: «إن أوصاف المدعو إليه، ونعوت جماله وحقائق أسمائه: هي الجاذبة للقلوب إلى محبته، وطلب الوصول إليه، لأن القلوب إنما تحب من تعرفه، وتخافه وترجوه وتشتاق إليه. وتلتذ بقربه وتطمئن إلى ذكره، بحسب معرفتها بصفاته. فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات والإقرار بها: امتنع منها ـ بعد ذلك ـ ما هو مشروط بالمعرفة، وملزوم لها. إذ وجود الملزوم بدون لازمة، والمشروط بدون شرطه: ممتنع»[4].

---

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ١٧٠.

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٣) ابن القيم الجوزية وتصوفه، الدكتورة سعاد عبدالرزاق، رسالة دكتوراه بالمكتبة المركزية، جامعة عين شمس بمصر.

(٤) مدارج السالكين، ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي جـ٣ ص ٣٥١، طبعة ١٩٥٦م.

فهذا النص يشير إلى أن معرفة الله تعالى بصفاته ونعوته تدفع إلى محبة الله. ولو حرمت القلوب من هذه المعرفة لم تحصل لها المحبة.

أما السهروردي فيمتاز بفكرته في مسألة أسبقية المعرفة الخاصة على المحبة الخاصة أو تأخرها عنها. وذلك أنه يرى أن المحبين نوعان: محب، ومحبوب.

«فالمحب فاتحة الحق بمواهب المعاملات ووفقه في بدايته للمكابدات والمجاهدات. أسهر ليلة وأظمأ نهاره صادقاً مخلصاً يبتغي بذلك وجه الله سبحانه وتعالى، فيرقيه الله بعد طول المجاهدات والمكابدات من وهج المجاهدة إلى روح الحال. فيهتدي قلبه إلى منازل القرب وينازل باطنه الروح والأنس. . فيكون قائماً بمراد الله لا بمراد نفسه في الأشياء، ويكون مكلماً محدثاً ملهماً على بصيرة من أمره»[1].

فهذا المحب سبق حبه معرفته. ولولا حبه لله وإخلاصه له لما كشف الله له المساتير ولما وهبه الله تعالى حق معرفته.

أما الثاني فهو «محبوب مراد فاتحه الحق أولاً بصرف المعرفة ورفع عن قلبه الحجاب كما قال أمير المؤمنين على رضى الله عنه (لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً) فيلتهب قلب هذا بمحبة الله الخاصة ويكاشف روحه بآثار العظمة الإلهية»[2].

فهذا المحبوب سبقت معرفته حبه. ومن هنا يكون المحبوب في درجة أعلى من درجة المحب. وذلك لأن المعرفة التي هي غاية الطريق ونهايته والتي لا يصل إليها إلا بالمجاهدة والمكابدة، كانت لذلك المحبوب اجتباء واختصاصاً دون عناء منه وجهاد. فكان بذلك أعلى رتبة من المحب الذي لم يصل إليها إلا بجهده وسهر ليله وظمأ نهاره.

---

(١) جمل من كلام السهروردي ص ١٧٣.
(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

وهكذا قد تكون المعرفة الخاصة سابقة على المحبة الخاصة، وقد تكون لاحقة عليها.

أما المعرفة العامة فهي بلا شك ومن الطبيعي أن تكون سابقة على المحبة بنوعيها.

موضوع المعرفة:

من المتفق عليه بين الصوفية أن موضوع المعرفة بالله: هو الذات الإلهية: صفاتها، أسماؤها، أفعالها، وكل ما يتعلق بها.

يقول القشيري عن المعرفة أنها «صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته»[1].

ويؤكد السهروردي كغيره من الصوفية على أنه لا يمكن للإنسان مهما بلغ من الصفاء أن يصل إلى المعرفة الحقيقية الشاملة لذات الله سبحانه وتعالى وهذا ما قاله صراحة في معرض نهيه عن التكفر في الخالق عز وجل. قال مبيناً السبب في ذلك «لأنه لا يبلغ العبد معرفة ذات الحق سبحانه وتعالى»[2]. وذلك أيضاً كما يقول الغزالي لأن الإنسان لا يعرف نفسه حق معرفتها فكيف به يطمع في أن يعرف الله[3].

بل إن «الدليل على الله هو الله وحده. قال بعض الكبار: لا يعرفه إلا من تعرف إليه، ولا يوحده إلا من توحد له، ولا يؤمن به إلا من لطف به، ولا يصفه إلا من تجلى لسره، ولا يخلص له إلا من جذبه إليه ولا يصلح له إلا من اصطنعه لنفسه»[4].

فالمعرفة بهذه الصفة من حيث موضوعها أشد ما تكون غموضاً ـ عند

---

(١) «الرسالة القشيرية» المصدر السابق ص ٦٠١.

(٢) «جذب القلوب» المصدر السابق ص ١٩.

(٣) انظر: الرسالة الأولى ضمن ثلاث رسائل في المعرفة للإمام الغزالي تحقيق: الدكتور محمود زقزوق.

(٤) الكلاباذي «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٦٣، طبعة ١٩٦٠ م.

الصوفية ـ وليس من اليسير على من لم يسلك طريق الصوفية أن يعرف شيئاً مفصلاً عن ذلك الموضوع، وذلك لأن الحقائق التي تنكشف للصوفي في خلواته حقائق فردية ذوقية لا يمكن أن تتصف بصفة العمومية كما أن ما يتحدث عنه الصوفي من المعارف يكون عادة بلغة الإشارة والرمز، فيغلب على عباراته صبغة الإبهام والتقييد، ويصبح من العسير على الإنسان العادي أن يشارك الصوفي ـ ولو إلى حد ما ـ في تذوق ما يعبر عنه من معارف[1].

فطرية المعرفة وصلتها بالتوحيد:

لقد حدّ الصوفية المعرفة بأنها معرفة الله تعالى بالوحدانية. ومن هذا المنظور نستبين أن المعرفة بالله ما هي إلا توحيد له، والتوحيد ما هو إلا معرفة بالله تعالى.

اشترطوا لتحقق التوحيد تحقق المرء بالعلم والعمل «فإذا تحقق بالرجل العلم والعمل فتح الله عليه باب التوحيد واستغرق في الأنوار»[2].

فهذا حديث عن التوحيد الموهوب من الله تعالى والمعنى به المعرفة. يقول الجنيد في التوحيد: «اعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته. وأصل معرفة الله توحيده»[3].

والتوحيد كما يعتبره الباحثون في التصوف هو أجلى فكرة في المعرفة الصوفية، «فهو ثمرة هذه المجهودات والمذاقات والمواجيد»[4].

وقد أورد السراج الطوسي عن بعضهم قوله عن المعرفة: تحقيق القلب بإثبات وحدانيته بكمال صفاته وأسمائه فإنه المتفرد بالعز والقدرة والسلطان والعظمة. الحي الدائم، الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، بلا

---

(١) ابن عطاء الله السكندري المرجع السابق ص ٢٦٩.
(٢) «جذب القلوب» المصدر السابق ص ٣.
(٣) خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد ص ٣٠٩، الدكتور محمد جلال شرف، دار الفكر الجامعي ١٩٧٧ م.
(٤) الدكتور إبراهيم بسيوني «نشأة التصوف الإسلام» ص ٢٨١.

كيف ولا شبه ولا مثل، بنفي الأضداد والأنداد والأسباب عن القلوب»[1].

والصوفية بنوا نظريتهم في كل من المعرفة والفناء والتوحيد على أساس هام. يمكن أن نشير إلى ذلك الأساس بكلمة «الميثاق» كما يقول الدكتور كمال جعفر... وفكرة الميثاق يشير إليها القرآن في كثير من آياته ولكن الآية المعنية في هذا الصدد هي آية «١٧١» من سورة الأعراف ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا﴾[2].

ولقد استشهد السهروردي بهذه الآية في هذا المجال وفسرها تفسيراً صوفياً مقبولاً. وكان ذلك في معرض حديثه عن حسن الاستماع الذي اختص به الصوفية دون غيرهم. فيرى أن الله تعالى خاطب الذر بقوله ﴿ألست بربكم﴾ فسمعت النداء على غاية الصفاء، ثم لم تزل الذرات تتقلب في الأصلاب وتنتقل في الأرحام[3].

وينقله ذلك إلى تفسير آية أخرى خاطب فيها الله تعالى رسوله ونبيه محمداً ﷺ أكمل بها تفسيره للآية السابقة. قال الله تعالى: ﴿الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين﴾[4] يعني تقلب ذرتك في أصلاب أهل السجود من آبائك الأنبياء، فما زالت تنتقل الذرات حتى برزت بين أجسادها.

فحينما حلت في هذه الأجساد كانت بهذه الصفة من المادية محتجبة عما أخذ منها من عهد في عالمها السابق. واحتاجت نفس السالك إلى التزكية بمختلف صورها لتنقشع حجبها وتعود إلى سابق عهدها، يقول السهروردي «فاحتجبت بالحكمة عن القدرة، وبعالم الشهادة عن عالم الغيب وتراكم ظلمتها بالتقلب في الأطوار. فإذا أراد الله تعالى بالعبد حسن الاستماع بأن

---

(١) الطوسي «اللمع» ص ٦٢.
(٢) التصوف تجربة ومذهباً المرجع السابق ص ١٨٧.
(٣) عوارف المعارف المصدر السابق ص ٢٩.
(٤) سورة الشعراء: الآيتان ٢١٨، ٢١٩.

يصيره صوفياً صافياً لا يزال يرقيه في رتب الـتزكية والتحليـة، حتى يخلص من مضيق عالم الحكمة إلى فضاء القدرة، ويزال عن بصيرته النافـذة سجف الحكمة، فيصير سماعه ﴿ألست بربكم﴾ كشفاً وعياناً، وتوحيده وعرفانه تبياناً وبرهاناً، وتندرج له ظلم الأطوار في لوامع الأنوار»[1].

ويطلعنا هذا النص على أمور منها:

١ ــ فطرية المعرفة في النفس.
٢ ــ وعلى الرغم من احتجابها بالعالم المادي إلا أن هناك معرفة أخرى وهي المعرفة العقلية
٣ ــ عون الله للعبد في تزكيته لنفسه.
٤ ــ لا بد من التخلية قبل التحلية كما يذهب إلى ذلك الصوفية لتثمر له التجلية ولتعود نفسه كما كانت في عالم الـذر في صفاء معـرفتها بـالله وتوحيده.

وهذا ما أوضحه السهروردي «فالصوفي لما لاح له نور ناصية التوحيد، وألقى سمعه عند سماع الوعد والوعيد، وقلبه بالتخلص عما سوى الله تعالى، صار بين يدي الله حاضراً شهيداً يرى لسانه أو لسان غيره في التلاوة كشجرة موسى عليه السلام حيث أسمعه الله منها خطابه إياه، بأني أنا الله. فإذا كان سماعه من الله تعالى واستماعه إلى الله، صار سمعـه بصره، وبصره سمعه، وعلمه عمله، وعمله علمه، وعاد آخره أوله، وأوله آخره»[2].

تلك هي المعرفة المباشرة المؤسسة على التجربة الروحية، وهي في الواقع ليست إلا محـاولة استعـادة الشعور بـاللقاء السـابق يوم الميثـاق، باستـدامة الإحساس بحضور الله وقيامه عز وجل على خلقه[3].

فإذا تحقق الصوفي بهذا الوصف، صار وقته سرمداً، وشهوده مؤبداً كما يقول الصوفية.

(١) السهروردي «عوارف المعارف» ص ٢٩.
(٢) نفس المصدر ص ٢٨.
(٣) الدكتور كمال جعفر «التصوف تجربة» ص ٢٠٢.

وللسهروردي فهم خاص وعميق في مسألة فطرية المعرفة لا بد لنا من بيانه. ويظهر ذلك في حديثه عن الأربعينية. فقد بيّن أن السر في تقدير أيام الخلوة بالأربعين. «أن الله تعالى لما أراد تكويـن آدم من تراب، قدر التخيمر بهذا القدر من العدد. كما ورد: خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً، فكان آدم لما كان مستصلحاً لعمارة الدارين، وأراد الله تعالى منه عمارة الدنيا، كما أراد منه عمارة الجنة، كونه من التراب تركيباً يناسب عالم الحكمة والشهادة وهذه الدار الدنيا»[1]. .

وبذلك احتجبت المعرفة الفطرية في النفس بأربعين حجاباً. فإذا انقطع السالك لطاعة الله تعالى، والزهد فيما سواه انكشف له في كل يوم بإخلاصه في العمل لله طبقة من الطبقات الترابية الجبلية المبعدة عن الله تعالى، إلى أن ينكشف له باستكمال الأربعين أربعين طبقة[2] فتعود نفسه إلى سابق عهدها من معرفتها بالله تعالى.

وقد وصف السهروردي المعرفة بـوصف تدرجت فيـه أو بمعنى أصح ارتقت فيه ـ وإن كانت كل رتبة منها مندرجة في الأخرى ـ إلى أن بلغت قمة تحققها بالقدر الإنساني المدعم بعون الله. واعتمد في فكرته تلك على الآيـة القرآنية الكريمة ﴿فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾[3].

قال مفسراً لهذه الآية أو مؤولاً لها: «إن السالك في سلوكه أول ما يبدو له من لوائح أنوار التوحيد يكون على مقدار كوكب، فإذا توغل في السلوك وتجرد عن العلائق ازدادت تلك اللوائح[*] لمعاناً على مقدار نور القمر، فإذا

---

(١) الدكتور كمال جعفر «التصوف تجربة» ص ١٩١.

(٢) نفس المصدر ص ١٩٢.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٧٦.

(*) اللوائح: لفظ من ألفاظ الصوفية متقارب المعنى مع الطوارق والبوادي والبادة والواقع والقادح والطوالع واللوامع. كلهـا تشير إلى معنى واحـد، والمقصود بـه كما يقـول السهروردي بادىء الحال ومقدمته وإذا صح الحـال استوعب هـذه الأسماء كلهـا، وهي =

ارتقى في سلوكه رتبة أخرى، تلمع على مقدار الشمس. وإلى هذا الحد يكون السالك بعد في مقام التلوين(**). فإذا جاوز التلوين إلى مخدع التمكين(***). ولاح له ناصية مقام التوحيد. وقطع شباك الأحوال بقوة التفريد، واستغرق في تيار بحار القرب، قال حينئذ مجهراً (وجهت وجهي.. الآية)[1].

وفي صورة بليغة معبرة عن حاله، يرسم لنا السهروردي المعرفة برتبها وترقيها بأبيات شعرية يقول فيها:

مَن كان في ظُلَمِ الليالي سَارياً رَصَدَ النُجومَ وأوقَدَ المِصبَاحا
حَتى إذا ما البدرُ أرشدَ ضَوءَهُ تَركَ النجومَ وراقَبَ الإصباحَا
حتى إذا انجابَ الظَّلامُ بأسره ورَأى الصباحَ بأفقِهِ قَد لاحَا
تَركَ المسارحَ والكَواكبَ كلَّها والبَدرَ وارتَقَبَ السَّنا الوضَّاحا[2].

= كالبروق ما ظهرت حتى استترت. انظر: «عوارف المعارف» ص ٤٧٩، أيضاً القشيري جـ ١ ص ٢٤٨.

(**) التلوين: التقلب في الأحوال. فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين، لأنه يرتقي من حال إلى حال.. فإذا وصل تمكن. انظر القشيري «الرسالة القشيرية» جـ ١ ص ٢٥٢.

(***) أرباب التمكين خرجوا عن مشائم الأحوال، وخرقوا حجب القلوب، وباشرت أرواحهم سطوع نور الذات فارتفع التلوين لعدم التغير في الذات، إذ جلت ذاته عن حلول الحوادث والتغيرات.. ومع ذلك فالتلوين قد يكمن في نفوسهم إنما لا يخرج صاحبه عن حال التمكن. فالفرق بين التلوين والتمكين كما يراه السهروردي: التمكين: المعنى فيه أن ما كوشف به من الحقيقة لا يتوارى عنه أبداً ولا يتناقص بل يزيد، وصاحب التلوين قد يتناقص الشيء في حقه عند ظهور صفات نفسه، وتغيب عنه الحقيقة في بعض الأحوال، ويكون ثبوته على مستقر الإيمان، وتلوينه في زوائد الأحوال. «العوارف» ص ٤٧٩، أيضاً القشيري جـ ١ ص ٢٥٢.

(١) جمل من كلام السهروردي تابعة لأسئلة سئل عنها الشهاب السهروردي ص ١٩٥، والآية ٧٩ من سورة الأنعام ﴿وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾.

(٢) جمل من كلام السهروردي ص ١٩٥.

فنصل مع الصوفية إلى أن «التوحيد أول العرفان وآخره وأكبر نتيجة للمعرفة»[1].

فالسالك في سلوكه يرتقي من السلوك إلى السير، السير المأمور به تجريد التوحيد ونفى رسوم الأغيار في النفع والإضرار والمنع والإيثار. وعند ذلك تقوى جواذب باطنه إلى الحضرة الإلهية وتطالبه جواذب الروح بالسير إلى محل العندية فيبتدىء السير[2].

أدوات المعرفة:

لقد عرف بين الباحثين في التصوف أن البصيرة هي أداة المعرفة لدى الصوفية، ولكن الفحص الدقيق كما يرى الدكتور كمال جعفر يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة لا تقتصر على أداة واحدة أو طاقة واحدة أو ملكة واحدة لدى الصوفي، ورغم التسليم مع المتصوفة بأن المعرفة تخضع للفضل الإلهي قبل كل شيء... فهي من ناحية أخرى حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها روحية وعقلية وإرادية[3].

ومع ذلك فإننا نجد أئمة الصوفية في حديثهم عن المعرفة يجعلون أساسها ومنبعها القلب وهي المعرفة التي يعنون بها غاية السلوك «فالقلب لوح منقوش بقدرة الله تعالى... ونقوشه العقل والعلم والإيمان واليقين»[4].

هذا القلب بهذه الصفة التي يتحدث عنها النص هو المصدر الحقيقي للمعرفة الصوفية التي هي معرفة مباشرة لله قائمة على انكشاف أو رؤية وليست نتيجة بحث عقلي. بل هي متوقفة أصالة، على رضوان الله ومشيئته، يسبغها منحة من عنده على هؤلاء الذين خلقهم وأعدهم لتلقيها - وهي - نور

(١) الدكتور قاسم غنى «تاريخ التصوف في الإسلام» ص ٦٠٠.
(٢) السهروردي «رسالة السير والطير» ص ٣.
(٣) انظر: «التصوف طريقاً وتجربة» المرجع السابق ص ٢٠٣.
(٤) السهروردي «جذب القلوب» ص ١٧.

الجمال الرباني - الذي - يشع في القلب. ويغلب كل قدرة إنسانية على أمرها بضوئه الأخاذ[1].

ومعرفة بهذا المعنى هي نور منبعه ومستودعه القلب وبها حياته. فقد سئل الجنيد رحمة الله عليه: «ما حياة القلب قال معرفة الله تعالى ونسيان ما سواه»[2].

والقلب المستحق لهذه المكانة العظيمة هو اللطيفة التي تكونت من الروح والنفس في عالم الأمر. ذلك أن القلب الذي دلت عليه الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها﴾[3] وقد أورد السهروردي مجموعة من التفاسير لهذه الآية اطمئنت نفسه إلى أحدها وهو تفسير ابن عباس وتفسير بعض مشايخ الصوفية حيث قالوا: بأن الماء هو العلم، والأودية هي القلوب.

قال ابن عطاء: ﴿أنزل من السماء ماء﴾ هذا مثل ضربه الله تعالى للعبد، وذلك إذا سال السيل في الأودية، لا يبقى في الأودية نجاسة إلا كنسها وذهب بها، كذلك إذا سال النور الذي قسمه الله تعالى للعبد في نفسه لا تبقى فيه غفلة ولا ظلمة.

وقال بعضهم: هي أنواع الكرامات، فأخذ كل قلب بحظه ونصيبه، فسالت أودية قلوب علماء التفسير والحديث والفقه بقدرها، وسالت أودية قلوب الصوفية من العلماء الزاهدين في الدنيا المتمسكين بحقائق التقوى بقدرها[4].

ويعتمد السهروردي على الأحاديث النبوية المؤيدة لفكرته، ومنها ما نقله عن شيخه أبي النجيب السهروردي كحديث «من يرد الله به خيراً يفقهه في

---

(١) انظر: نيكلسون «الصوفية في الإسلام» ص ٧٣، ترجمة: الدكتور أبو العلا عفيفي.
(٢) انظر: السهروردي «جذب القلوب» ص ٢٠.
(٣) سورة الرعد: الآية ١٧.
(٤) انظر: السهروردي «عوارف المعارف» ص ١٦.

الدين، وإنما أنا قاسم والله يعطي»[1]. فالفقه في تصور السهروردي هو صفة للقلب يقول: «فالحق سبحانه وتعالى جعل الفقه صفة القلب» فقال: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾[2] فلما فقهوا علموا، ولما علموا عملوا، ولما عملوا عرفوا، ولما عرفوا اهتدوا[3].

ومهما تعددت التفاسير الإشارية لهذه الآية وغيرها من الآيات المشابهة لها في معناها. فالمقصود معنى متفق عليه وهو أن القلب «إذا استنار بنور الإيمان والمعرفة يصبح مرآة تتجلى فيها المعارف الإلهية»[4].

وقد روى السهروردي عن شيخه أبي النجيب قوله: إذا وصل العلم إلى القلب انفتح بصر القلب، فأبصر الحق والباطل، وتبين له الرشد من الغي"[5].

إذن معرفة الله تعالى لا تقوم بوسائل المعرفة الأخرى كالحواس التي لا تدرك إلا المتحيز والله تعالى غير متحيز. وكالعقل الذي لا يدرك إلا ما يعرف بالفكر والنظر، والله تعالى لا يرتقي إليه الفكر.

هذا لا يعني أن الصوفية لا يعترفون بمعرفة العقل لله تعالى، بل هم يحتفظون للعقل بمكانته لدرجة كبيرة.

ويتفق الصوفية على أن المعرفة وإن كان طريقها الكشف إلا أن قوامها

---

(١) أخرجه البخاري: في «صحيحه» بزيادة «ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله» انظر: شرح صحيح البخاري «عمدة القاري» كتاب «العلم» جـ ٢ ص ٤٨، دار الفكر ببروت. وانظر: «تحفة الأحوذي» بشرح جامع الترمذي للإمام الحافظ أبي العلي محمد المباركفوري (ت ١٣٥٣ هـ) راجعه عبدالوهاب عبداللطيف باب «العلم» جـ ٧ ص ٤٠٤، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٩٧٩ م.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٧٩.

(٣) السهروردي «عوارف المعارف» ص ١٧.

(٤) الدكتور قاسم غنى «تاريخ التصوف الإسلامي» ص ٥٨٦.

(٥) انظر: «عوارف المعارف» المصدر السابق ص ١٧.

الشرع والعقل «فاستخدام العقل عند الغزالي في ميدان الشريعة راجع إلى أن كل تكليف إنما هو بشرط العقل، ثم إذا ارتقى السالك من مقام الشريعة إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق. فالكشف ثمرة الشريعة واستخدام العقل يكون في البداية»[1].

(١) الدكتور إبراهيم هلال «التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة» ص٩٣، القاهرة، طبعة ١٩٧٩م.



نصوص لأئمة السلوك

- أبي عبدالله محمد الحكيم الترمذي.
- أبي حامد محمد بن محمد الغزالي.
- أبي عبدالله عمر بن محمد السهروردي.

نص
من كتاب الرياضة
للإمام الحافظ
أبي عبدالله محمد الحكيم الترمذي
المتوفى سنة ٣٢٠ هـ

تقديم

يعتبر الحكيم الترمذي، من أعظم الشخصيات الإسلامية، التي يعتز بها التاريخ الإسلامي. فقد ظهر في فترة ازدهار علمي، كانت بداية لتفتح ينابيع المعرفة، التي ظهرت مؤثرة في حضارة العالم قروناً طويلة.

ظهر الحكيم في فترة حرجة، كانت أحوج ما يكون إلى الحكيم. حيث خط المسار، ووضع للنفس المنهاج. حتى تستجيب لنوازعها الخيرة. وقد ولد الحكيم: أبو عبدالله محمد بن علي بن الحسن بن بشر الترمذي، في العشرة الأولى من القرن الثالث الهجري «القرن التاسع الميلادي» وكان والد الحكيم من رواة الحديث الذين رحلوا في طلبه، واشتغلوا بروايته. فقد ترجم له الخطيب البغدادي، وذكر أنه نزل بغداد، وحدث بها. وقد روى الحكيم كثيراً من الأحاديث في كتبه المتعددة عن والده.

وكانت أم الحكيم كذلك من أهل الحديث. فقد روى عنها الحكيم في كتابه «الرد على المعطلة» وكذلك كان جده لأمه من أهل الحديث.

لقد فتح الحكيم الترمذي عينيه على حلقات العلم، وروايات الحديث، والدرس، منذ بدأ يعقل. لأن أباه كان أحد علماء الفقه بجانب رواية الحديث. وقد أخذ أبوه يغرس فيه حب العلم، وتحصيل المعارف، ويحمله

على ذلك في وقت مبكر. حتى امتلأ وقته منذ الصبا الباكر بالإقبال على مذاكرة العلوم وتحصيلها شأن النابهين.

وحسبك بيت علم ينشأ فيه الحكيم، فتلتقط أسماعه أول ما تلتقط آيات القرآن الكريم، وأحاديث الرسول ﷺ، يهتف بها أبوه، كما تهتف بها أمه. ولهذا كان لكتاب الله عز وجل، وسنة النبي ﷺ، السلطان على اتجاهات الحكيم وسلوكه، وتفكيره، ومؤلفاته.

وقد أخذ الحكيم الترمذي عن كثير من شيوخ المحدثين في عصره، والذي يتتبع شيوخه من المحدثين الذي روى عنهم يجد أنهم كثرة.

وأبو بكر الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ هـ. يذكر الحكيم في الباب الرابع من كتابه: «التعرف لمذهب أهل التصوف» بأنه: «فيمن صنف في المعاملات، وأحد الأعلام المشهورين، المشهود لهم بالفضل، الذين جمعوا علوم المواريث والاكتساب، وسمعوا الحديث، وجمعوا الفقه، والكلام، واللغة، وعلم القرآن».

والسلمي المتوفى سنة ٤١٢ هـ يذكره في «طبقات الصوفية» بأنه: من كبار مشايخ خراسان، وله التصانيف المشهورة».

وأبو نعيم الأصبهاني المتوفى سنة ٤٣٠ هـ يقول عنه في «حلية الأولياء»: أنه مستقيم الطريقة، يرد على المرجئة وغيرها من المخالفين، تابع للأثار..

والقشيري المتوفى سنة ٤٦٥ هـ يذكره في الرسالة القشيرية. بأنه من كبار الشيوخ وله تصانيف في علوم القرآن..

والهجويري المتوفى سنة ٤٧٠ هـ يقول عنه في كتابه «كشف المحجوب»: محمد در، يتيم، إذ لا قرين له في العالم كله، وله كتب في علوم الظاهر، وإسناد عال في الأحاديث..

ويقول عنه السبكي في كتابه «طبقات الشافعية»: «المحدث، الزاهد، أبو عبدالله الترمذي الصوفي، صاحب التصانيف».

ويذكره ابن حجر في «لسان الميزان» بقوله: «إنه كان إماماً من أئمة

المسلمين له المصنفات الكبار في أصول الدين، ومعاني الحديث، وقد لقي الأئمة الكبار».

والذهبي في «تذكرة الحفاظ» يقول عنه: «الزاهد الحافظ المؤذن، صاحب التصانيف».

والشيخ زكريا الأنصاري. يقول عن الحكيم في «نتائج الأفكار القدسية» شرح الرسالة القشيرية: «إنه الصوفي صاحب التصانيف المشهورة. اشتهر بملازمة العبادة، بين العباد، وتفرد بين الصوفية، بكثرة الرواية، وعلو الإسناد. ناسك سلك طريق القوم، وصل التهجد، وهجر النوم، ورحل في طلب العلم والحديث، وتلفح بمروط التقوى والحلم، لقى الأكابر، وأخذ عن أرباب المحابر. ومع ذلك كان صدراً معظماً، وصوفياً محدثاً. كثير الكيس واللطافة، غزير المعارف، التي تحف أخلاقه وأعطافه. تحلى بعقوده جيد زمانه، وتأرجت الأرض بعرف عرفانه، وهو من أقران البخاري».

وابن الجوزي في «صفة الصفوة» يقول عنه: إنه من كبار مشايخ خراسان له التصانيف المشهورة.

وذكر بكل تقدير وإجلال، كثير من المؤرخين ومشايخ الإسلام. كالجامي المتوفى سنة ٨٩٨ هـ، والمناوي المتوفى سنة ١٠٣١ هـ، ودار شكواه المتوفى سنة ١٠٥٦ هـ، وطاش كبرى زاده، وخير الدين الزركلي، وابن تيمية. ويقول عنه العطار في «تذكرة الأولياء»: السليم السنة، عظيم الملة، مجتهد الأولياء، منفرد الأصفياء، حرم القدس، شيخ الوقت: محمد بن علي الترمذي رحمة الله عليه المحتشم بين الشيوخ، المحترم بين أهل الولاية، الداعي بكل اللغات، الشارح لمعاني الأحاديث والآيات. كان آية في شرح المعاني، والثقة في الحديث، ورواية الأخبار، والأعجوبة في بيان المعارف، والحقائق الكاملة القبول، العظيم الشفقة، العجيب الحلم، العالي الخلق، صاحب الرياضات والكرامات، الكامل في فنون العلم، والمجتهد في الشريعة والطريقة».

وصاحب «كنوز الأولياء» يقول عنه: «من كبار المشايخ. وهو مجتهد في الشريعة والطريقة، وله مصنفات فيها. ولم يقلد أحداً. كان أعجوبة الدهر

في الكمالات العلمية والعملية. وكان لا يتكلم إلا بالحكمة. ولذا يقال له: حكيم الأولياء».

فالحكيم الترمذي متعه الله بتبحر ورسوخ، في مختلف العلوم، وقدم ثابت في العقيدة. فكان له من الدروس والتأليف، ما بز به سعة وشمولاً، وعمقاً، وتحقيقاً، وتتبعاً، واستقصاء، وتنوعاً، وكثرة..

كان رضي الله عنه صاحب فكرة واضحة، ومنهج محدد في رسم الصورة المثلى، للرقي الإنساني الذي يستطيع المؤمن الحق أن يصله. حتى يصير مثلاً حياً للخير يمشي بين الناس..

القضايا الأساسية في
النص المختار من كتاب «الرياضة»

ـ الروح نور. فيه روح الحياة. والنفس روح كدرة. جنسها أرضية وفيها روح الحياة.

ـ سلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم والحفظ والذهن في الصدر. والمعرفة في القلب، والفهم في الفؤاد، والعقل في الدماغ، والحفظ قرينة.

ـ القلب أمير على الجوارح. فإذا غلب سلطان الشهوة، وحلاوتها ولذتها على القلب، وانكمن سلطان المعرفة، وحلاوتها ولذتها في القلب، وسلطان العقل وزينته وبهجته في الدماغ. تحير الذهن عن التدبير، وخمد نور العلم في الصدر.

ـ إذا ظهرت العزيمة. وجد القلب قوة على زجر النفس، ورفض ما عزمت عليه، فانقمعت النفس، وذلت، وسكن غليان الشهوة، وماتت اللذة.

ـ قوة القلب من النور. فإذا جاهد العبد، فمن جهاده أن يروض نفسه فيؤدبها. وأدب النفس أن يمنعها الحلال حتى لا تطمع في الحرام.

ـ الأكياس راضوا أنفسهم، وأدبوها من الحلال المطلق لهم حتى هدأت جوارحهم.

ـ إنما يخشع القلب بما يتجلى له من عظمة الله عز وجل، وجلاله. ويهيج من النفس الخوف، والخشية، والحياء منه، فيوجل القلب.

ـ فإذا خافت النفس أو خشيت. فوجل القلب، واستحى.. سكنت الجوارح. وملك القلب جوارحه، ووقف بها على الحدود.

ـ وإذا تركت الرياضة أحاطت بالقلب: فـوران الشهوات وحـلاوتها وزينتها كالدخان والغيم. فلم يستبن في الصدر إشراق الأنوار.

ـ الأكياس خلصوا إلى الرياضة.

ـ والرائضون رضوا أنفسهم، وأدبوها بمنعها الشهوات، التي أطلقت لهم. فلم يمكنوها من تلك الشهوات إلا ما لا بد منه كهيئة المضطر.

ـ كلما منع الرائضون أنفسهم شهوة، أتاهم الله عز وجل على منعها نوراً في القلب، فقوي القلب، وضعفت النفس، وحي القلب بالله جل ثناؤه، وماتت النفس عن الشهوات حتى امتلأ القلب من الأنوار، وخلت النفس من الشهوات. فأشرق الصدر بتلك الأنوار.

ـ الولايات على النفوس من القلوب. بالأمر التي أعطيت القلوب بما فيهـا من المعرفـة. فعلى حسب تـأديب القلب للنفس، ينال القلب ولايـة وسلطاناً.

ـ الفرح المحمود عـلى ضربين: فـرح بالله تعـالى. وفرح بفضـل الله وبرحمته. فالفرح بفضل الله وبرحمته ذكر النفس معه. والفرح بالله قد غاب ذكر نفسه، في ذكر مولاه.

ـ الأكياس ساروا إلى الله عز وجل، في هذا الطريق، وتوقوا كل فرح. فسواء فرحوا لشـيء من الدنيا أو بشيء من أعمال البر، قالوا: إنما فساد قلوبنا من فرح النفس. لأن النفس إذا فرحت بشيء استولت على القلب..

ـ من صان قلبه عما تورد النفس عليه. بقي قلبه مع الله عز وجل، في جميع الأحوال. فهو أبداً واله بالله.

نص من كتاب الرياضة
للحكيم الترمذي

«بسم الله الرحمٰن الرحيم»

قال أبو عبدالله محمد بن علي بن الحسن الترمذي رحمة الله عليه:

الحمد لله رب العالمين، ولي الحمد، وأهله - أما بعد - فإن الله عز وجل، خلق الآدميين لعبادته، وخلق ما سواهم، سخرة لهم. فقال في تنزيله: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾. ثم قال: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾. فجعل في كل مسخر ما يحتاج إليه هؤلاء الخدم، وما يرجع نفعه إليهم. فهم كلهم قانتون يؤدون السخرة، إلى هؤلاء الخدم. فأظهر خلقهم من القدرة بقوله: ﴿كن﴾ وأظهر خلق هؤلاء الخدم من المحبة بيده.

فعجن طينته، وصوره بيده. ثم جعله ذا أجزاء، كل جزء منه يعمل عملاً غير عمل الآخر. ثم نفخ فيه من روحه: وهو روح الحياة، ونَفْسِهِ الطيبة. فبدرت النفس فاستقرت في الجوف. فجعل في ظاهره يدين ذواتى أصابع، وذواتى مفاصل، تبسط، وتقبض، ورجلين موشجتين، في الوركين، ذواتى ساقين، وقدمين، يختلف بهما في قطع المسافات، وعينين بهما يشتمل على الألوان، لذة وخبراً، وأذنين بهما يتناول الأصوات لذة وخبراً، ولساناً يديره في قبو حنكه إلى شفتيه ليلفظ بنغماته من صدره إلى شفتيه، مؤدية تلك النغمات معاني الأمور التي تُعْقَل وتتردد في صدره صور تلك الأمور، فتصير تلك الأمور حروفاً مؤلفة، فيبرزها بصوت يُسْمِع به آذان المستمعين له، حتى تصير تلك الأسماع قمعاً لهذا الصوت، فيتحول ما في صدر هذا من علم الأمور إلى صدر المستمع، من طريق فم هذا إلى أذن الآخر.

فيكون قد أفرغ ما في صدره من صورة الأمور ومعانيها، بالحروف والصوت إلى صدر صاحبه. وجعل له منخرين للنفس والمشام، ومعدة صيرها دار رزقه. وباب هذه الدار متصل بالقبو، وبابين في أسفل جسده: أحدهما مخرج للذرية، والآخر مخرج الفضول والأذى.

وذلك أن العدو لما غره حتى أكل من الشجرة وجد السبيل إلى معدته بتلك الأكلة التي أطاعه فيها، فجعله مستقره، فنتن ما في المعدة منذ يومئذ لرجاسة العدو.

فمن ها هنا وجب علينا غسل الأطراف مما يظهر من المعدة من الغائط والبول وريحهما. ثم وضع في جوفه بضعة جوفاء سماها قلباً وفؤاداً. فما بطن منها فهو القلب، وما ظهر منها فهو الفؤاد.

وإنما سمي قلباً لأنه يتقلب بتقليب الله عز وجل إياه لأنه بين أصبعين من أصابع الرحمن عز وجل يقلبه بمشيآته فيه. وسمي فؤاداً لأنه غشاء لتلك البضعة الباطنة. ومنه يقال: «هذا خبزٌ فئيد» و«خبز مَلَّة» لأنها خبزة قد ظاهرها أخرى. وجعل له على هذا الفؤاد عينين وأذنين وباباً ـ وصير القلب بيتاً، له عينان وأذنان ـ وباباً في الصدر. وجعل الصدر ساحة هذا البيت. وجعل إلى جانبه بضعة أخرى سماها كبداً. وجعله مجمع عروق الجسد كله. ومنه ينقسم ما يجري من المعدة من قوة الطعام الذي طحنته المعدة حتى صار دماً مَرِيّاً فجرى في جميع العروق. وألصق بأسفله بضعة أخرى فسماها طحالاً، وإلى جانب الأخرى سماها رئة، ومسكن النفس فيها، ومنها تتنفس النفس بحياتها التي فيها، فتخرج الأنفاس إلى الفم والمنخرين. ثم وضع بين القلب والرئة وعاء رقيقاً فيه ريح هفافة تجري في مجرى الدم. وأصل تلك الريح من باب النار، مخلوقة من نار جهنم، لم يصل إليها سلطان الله تعالى وغضبه فتسود كما اسودت جهنم. بل هي نار مضيئة، حفت النار بها. موضوع في هذه النار الفرح والزينة، وسماها الشهوة. وإنما سميت شهوة لاهتشاش النفس إليها، يقال: «اهتشت واشتهت». الاهتشاش في الظاهر، والاشتهاء في الباطن، وكلاهما في الحروف عددهما سواء، إلا أنه قدم «الهاء» ها هنا وأخر هناك ليكون فرقاً بين النوعين.

فالنفس إذا هبت تلك الريح من ذلك الوعاء لعارض ذكر شيء أحست النفس بذلك فالتهبت نار الحرارة بتلك الريح. والنفس مسكنها في الرئة، ثم هي منفشية في جميع الجسد. والروح مسكنه في الرأس إلى أصل الأذن ومعلقها في الوتين وهي منفشية في جميع الجسد. فالروح فيه حياة والنفس فيها حياة. فهما يعملان في جميع الجسد بحياتهما، حتى تتحرك الجوارح وجميع الجسد في الظاهر والباطن بالحياتين اللتين وضعتا فيهما. والروح نور فيه روح الحياة. والنفس روح كدرة جنسها أرضية وفيها روح الحياة. ووضع الرحمة في الكبد، والرأفة في الطحال، والمكر في الكليتين، وعلم الأشياء في الصدر.

وجعل مستقر الذهن في الصدر ثم هو منفش في البدن كله. والذهن يقبل العلم جملة وقرينه الحفظ، وجعل في ناصيته الفهم وجعل له طريقاً إلى عين الفؤاد. فالحفظ مستودع العلم. فإذا احتاج الفؤاد إلى شيء لحظ إلى الحفظ فأبرز الحفظ له علم ذلك الشيء المستودع الذي قد تعلمه.

وجعل ماء الذرية في صلبه. فمنه ما أخذ عليه الميثاق يوم أخرجهم من الظهور فعرضهم على آدم ﷺ، ومنه ما لم يؤخذ عليه الميثاق. وجعل مجراه من صلبه إلى نفسه. ووضع الفرح في قلبه. وجعل مجراه إلى صلبه لتتأدى حرارة ذلك الفرح إلى الصلب فتذيب ماء الصلب. فبقوة هذا الفرح يخرج ذلك الماء فيدفق به. وإنما صار دفقاً لقوة الفرح وهبوب رياحها وضيق المخرج. فإذا افتقد الإنسان الفرح عجز عن الدفق. فهذا لعامة الآدميين.

ثم خص المؤمنين بنور العقل، فجعل مسكنه في الدماغ، وجعل له باباً من دماغه إلى صدره ليشرق شعاعه بين عيني الفؤاد ليدبر الفؤاد بذلك النور الأمور فيميز بين الأمور ما حسن منها وما قبح. ووضع نور التوحيد في باطن هذه البضعة وهي القلب. وفيه نور الحياة، فحَيِيَ القلب بالله تبارك وتعالى، وفتح عيني الفؤاد فأشرق نور التوحيد إلى الصدر من باب القلب، فأبصر عينا الفؤاد ـ بنور الحياة التي فيهما ـ نور التوحيد فوحد الله عز وجل وعرفه.

وميز العقل تلك العلوم التي أعطى الذهن في صدره جملة فصيرها شعباً شعباً فصارت معرفة حين اشعبت. فهذا عمل العقل في الصدر.

والهوى أصله من نفس النار. فإذا خرج ذلك النفس من النار احتمل - من ذلك المحفوف من الشهوات بباب النار فيها - الزينة والأفراح، فأورد على النفس. فإذا نالت النفس ذلك الفرح والزينة هاجت بما فيها من الفرح والزينة الموضوعة إلى جانبها في ذلك الوعاء - وهي ريح حارة - فدبت في العروق فامتلأت العروق منها في أسرع من الطرفة.

والعروق مشتملة على جميع الجسد من القرن إلى القدم. فإذا دبت في العروق ولذت النفس دبيبها وانفشاشها في الجسد فامتلأت النفس لذة وهشت إلى ذلك الشيء فتلك شهوتها ولذتها.

فإذا تمكنت النفس بتلك الشهوة واللذة من جميع الجسد فصارت تلك الشهوات نهمة على القلب. والنهمة غلبة الشهوة وغليانها.

فإذا غلبت الشهوة غلبت على القلب فيصير القلب منهوماً وهو أن تقهر القلب حتى تمتهنه فتستعمله بذلك فيصير سلطان الهوى والشهوة مع النفس، ومسكنها في البطن - وسلطان المعرفة والعقل والعلم والفهم والحفظ والذهن في الصدر، وجعل المعرفة في القلب، والفهم في الفؤاد، والعقل في الدماغ، والحفظ قرينة. وجعل للشهوة باباً في مستقره إلى الصدر - فيفور دخان تلك الشهوات التي جاء بها الهوى حتى يتأدى ذلك إلى صدره فيحيط بفؤاده وتبقى عينا الفؤاد في ذلك الدخان - وذلك الدخان اسمه الحمق قد حال بين عيني الفؤاد وبين النظر إلى نور العقل ماذا يدبر له.

وكذلك الغضب إذا فار فهو كالغيم يقف بين عيني الفؤاد حتى يصير العقل منكمناً. لأن العقل مستقره في الدماغ وشعاعه مشرق إلى الصدر فإذا خرج ذلك الغيم - غيم الغضب - من الجوف إلى الصدر امتلأ الصدر منه وبقيت عينا الفؤاد في ذلك الغيم.

لأن شعاع العقل قد انقطع وحال الغيم بينه وبين الفؤاد. فصار الفؤاد من الكافر في ظلمة الكفر وهي «الغلفة» التي ذكرها الله تعالى في التنزيل: ﴿وقالوا قلوبنا غلف﴾ وقال: ﴿بل قلوبهم في غفلة من هذا﴾. وصار الفؤاد من المؤمن في دخان الشهوات وغيوم الكبر فذلك غفلة. ومن الكبر أصل

الغضب. والكبر في النفس لما أحست بما ولى الله تعالى من خلقها، فبقي ذلك الكبر فيها. فهذه صفة ظاهرة الآدمي وباطنه.

فوقعت الجباية من الله عز وجل والخيرة على هذا الموحد من كل ألف واحد. وبقي تسعمائة وتسعة وتسعون فرفع البال عنهم. وجعل باله لواحد من كل ألف من الآدميين.

فقسم الحظوظ يوم المقادير بالبال ورفض من لم يبال به، فخابوا عن الحظوظ. فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم، فاعترف له أهل الحظوظ من باله طوعاً، لقوله عز وجل حين قال: ﴿ألست بربكم﴾ واعترف من خاب عن الحظ ومن لم ينل من باله بقوله: ﴿بلى﴾ كرهاً. فذلك قوله عز وجل: ﴿وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً﴾ فصيرهم فريقين عن اليمين وعن الشمال، ثم قال هؤلاء في الجنة ولا أبالي أي لا أبالي بمغفرتي أن تنالهم، وهؤلاء في النار ولا أبالي أي لا أبالي بهؤلاء أين يصيرون. ثم ردهم إلى صلب آدم عليه السلام ليخرجهم في أيام الدنيا للأعمال وإقامة الحجة.

فكل من وقعت عليه جبايته واختياره بدأ فصبغ قلبه أي غمس قلبه في ماء الرحمة حتى طهره به. وهو قوله عز وجل: ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة﴾. ثم أحياه بنور الحياة. وقد كان قبل ذلك بضعة من لحم جوفاء. فلما أحياه بنور الحياة تحرك وفتح عينيه اللتين على الفؤاد. ثم هداه بنوره وهو نور التوحيد ونور العقل.

فلما أشرق في صدره واستقر الفؤاد - وهو القلب - إلى ذلك النور - فعرف ربه عز وجل بذلك - فذلك قوله عز وجل: ﴿أوَمن كان ميتاً فأحييناه﴾ أي بنور الحياة. ثم قال: ﴿وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس﴾. ثم أوله قلبه بذلك النور إليه حتى اطمأنت النفس وسكنت إلى أنه وحده لا إله غيره. فعندها نطق اللسان - عن طمأنينة النفس وموافقتها للقلب - بلا إله إلا الله. وذلك قوله عز وجل: ﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله﴾. وهوقوله عز وجل: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة﴾ - فإنما اطمأنت النفس حين

رأت تلك الزينة التي زينت العقل بين عيني الفؤاد ـ توحيد الرب عز وجل ـ وجدت حلاوة حب الله تعالى التي وردت على القلب مع نور التوحيد.

فلما رأت تلك الزينة وجدت حلاوة الحب الذي في نور التوحيد، فعندها اطمأنت وسكنت إلى توحيده، فشهدت بلا إله إلا الله. وذلك قوله عز وجل: ﴿حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم﴾. فلما نالت النفس تلك الزينة كرهت الكفر والفسوق والعصيان. فالمؤمن إذا أذنب فإنما يعصي بالشهوة والنهمة وهو كاره للفسوق والعصيان، ومع الكراهة يفسق ويعصي بغفلة.

ولا يقصد الفسق والعصيان كما قصد إبليس. فتلك الكراهة موجودة فيه، والشهوة غالبة عليه. والكراهة من أجل التوحيد الذي فيه، إلا أن القلب مقهور بما فيه، والعقل منكمن، والصدر ممتلىء من دخان تلك الشهوة، والنفس بما أوردت قاهرة للقلب.

لأن العقل قد غاب، والمعرفة قد انفردت، والذهن قد تبدد، والحفظ مع العقل منكمن في الدماغ، والنفس قد قامت على ذنبها بما أوجدت من القوة في تلك الشهوة، والعدو يزين ويُرجِّي ويمني المغفرة، ويدل على التوبة، حتى يجرئه قلباً ويشجعه.

فلما كان العبد بهذه الصفة أمر بالمجاهدة. فقال عز وجل: ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده﴾. ثم لما علم أن المجاهدة تشتد وتصلب على العباد أخبرهم عن منته، وحسن صنيعه وبره ولطفه بهم. فقال عز وجل: ﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾. يعلمهم أنه لو لم يجتبهم، ولم يوقع اختياره عليهم ما كانوا ينالون نور الرحمة ونور المعرفة، وكانوا أسارى في يد العدو وحطباً للنار. فأخبرهم أنه اجتباهم. ثم قال عز وجل: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ يعلمهم: أني حين ألزمت جوارحكم أمري ونهيي لم أضيق عليكم حتى تحرجوا، بل أبحت لكم، ووسعت عليكم ما لا يضيق عليكم حتى تفزعوا إلى الحرام، ولم أحملكم فرائضي حملاً تعجزون عنه، ووسعت لكم في كل فريضة ما لم تضق عليكم فكل شهوة منعتكم عنها

أطلقت لكم عن بعضها، فوضعت على كل جارحة من هـذه السبع حـداً ووكلتكم بحفظها.

والجـوارح السبع هي: اللسـان والسمع والبصر واليـدان والـرجـلان والبطن والفرج. وجعلت مستقر هذه الشهوة في البطن فإن اشتهي الكلام خـرج سلطان تلك الشهـوة إلى الصـــدر وإلى القلب. والقلب أمـير عـلى الجوارح. فإذا غلب سلطان الشهـوة وحلاوتهـا ولذتهـا على القلب انكمـن سلطان المعرفة وحلاوتها ولذتها في القلب، وسلطان العقل وزينته وبهجته في الدماغ، تحير الذهن عن التدبير، وخمد نور العلم في الصدر فظهرت المعصية على الجوارح.

وإذا غلب سلطان المعرفة ولـذتها وحـلاوتها، وسلطان العقـل وزينته وبهجته احتد الذهن واستنار العلم وانتشر وأشرق، وقوي القلب فقام منتصباً متوجهاً بعين فؤاده إلى الله عز وجل، وجاء المدد والعطاء، وظهرت العزيمة على ترك المعصية العارضة.

فإذا ظهرت العزيمة وجـد القلب قوة عـلى زجر النفس، ورفض مـا عزمت عليه فانقمعت النفس وذلت، وسكن غليان الشهوة، وماتت اللذة، وسكنت العروق، ودرست صورة تلك المعصية عن الصدر، وتخلص العبد. فأمر بالمجاهدة إذا عرض ذكر شيء على الصدر، وقد حرم الله عز وجل ذلك الشيء عليه.

وذلك أنه لما عرض الذكر فاهتاجت النفس لما هاجها الهوى، وأورد العدو الزينة التي وضعت بين يديه، وجعل له السبيـل إلى صدره فتزيـن. وتلك الزينة هي الفرح الذي وصفنا أنه بباب النار. فأصله الفـرح وحشوه الزينة، وكلاهما من النار خلقاً. سميت «شهوة» لاهتشاش النفس. وهو قول رسول الله ﷺ: «حفت النار بالشهوات» ولذلك قـال عمر رضي الله عنه في خطبته: «إن العدو مع الدنيا وأرصاده مع الهوى ومكره مع الشهوات». فإنما يصير العدو إلى العباد مع أفراح الدنيا وزينتها.

ويَرْصُدُ الهوى الذي يهيج من الآدمي ويمكر بـه إذا اشتهت النفس.

وإنما صار مكراً لأن هذه الشهوات بعضها مطلق وبعضها محظور عليه. فيمكر به في المطلق له ليجره إلى المحظور عليه لأن النفس بلهاء. فإذا مـرت في الحلال فتمكنت منه سلست في الحرام إذا لم يكن في القلب من القوة ما يقيد النفس عن الحرام ويقويها حتى لا تسلس.

وقوة القلب من النور فإذا جاهد العبد فمن جهاده أن يروض نفسه فيؤدبها. وأدب النفس أن يمنعها الحلال حتى لا تطمع في الحرام. وذلك أن النفس قد اعتادت لذة التكلم بالكلام فإذا لم يلزمها الصمت فيما لا بد منه حتى تعتاد السكوت، فإذا اعتادت السكوت عن الكلام فيما لا بد منه فقد ماتت شهوة الكلام فاستراح وقوي على الصدق فلا يتكلم إلا بحق. فصار سكوته عبادة، وكلامـه عبادة لأنـه إن نطق نـطق بحق وإن سكت سكت بحق. لأنه يسكت مخافة الوبال.

واعتادت النفس رمي البصر حيثما وقع من غير مبالاة. فإذا لم يلزمها الخفض أن يكون خاشع الطرف، خافض البصر اعتادت رمي البصر لتدرك الأشياء. فإذا رأى الحرام لم يملك بصره لأن شهوة النظر قد أخـذت بعينه فملكته. فإذا لزم عينيه عن النظر ورماها إلى الأرض إذا مشى وقام وقعـد ماتت شهوة النظر إلى الأشياء واعتادت غض البصر وخفضه. فإذا نظر نظر بحق وإذا غض غض بحق. وصار نظره عبادة وغضه عبادة.

وكذلك شهوة السمع واليدين والرجلين والبطن والفرج. فالمجاهدة ها هنا. إذا عزم العبد على المجاهدة ألزم كل جارحة من هذه الجوارح السبع العظام عن عملها حلالاً كان أم حراماً حتى تموت تلك الشهوة. لأن تلك الشهوة هي شهوة واحدة أحل له بعضها وحرم عليه بعضهـا بلوى من الله عز وجل لعباده وتدبيراً لهم. فما علم أنه يصلح لهم ويصلحون عليه أطلقه لهم. وما علم أنه يفسدهم، وأنهم يفسدون عليـه حظره عليهم. فـالمطلق حلال والمحظور حرام.

وذلك مثل الكلام فهي شهوة واحدة بعضها حلال، وبعضها حرام. والاستماع إلى الأصوات بعضه حلال وبعضه حرام. والنظر إلى الأشياء بعضه

حلال وبعضه حرام. والأخذ والإعطاء بعضه حلال وبعضه حرام. وكذلك المشي، والبطن والفرج كذلك.

فإنما هي شهوة واحدة لكل جارحة، أحل للعبد إمضاء تلك الشهوة، وقضاء تلك النهمة بصفة وهيئة. وحرم عليه بصفة أخرى وهيئة. كالمرأة يطأها بنكاح فتحل، ويطأها بغير نكاح فتحرم عليه. وكذلك كل شيء خرج من هذه الجوارح من الحركات. وقد أخذ عليه يوم الميثاق ألا تعمل جارحة إلا بما أطلق له في التنزيل وعلى ألسنة الرسل. وقبل العبد ذلك يومئذ، فأوثقه بما ضمن، فاقتضاه الوفاء.

ولذلك سمي بالعجمية «بَنْدَه» لأنه أوثق بما قبل من الطاعة في الأمر والنهي. فإذا وفاه تملك «البندكية» وفاء له بالعهد وهي الجنة. فقام العبد بمجاهدة النفس عندما يعرض ذكر شهوة محرمة عليه. فعلى العبد أن يجاهد ها هنا بقلبه بما فيه من المعرفة وبعقله بالمواعظ التي وعظ الله عز وجل من الوعد والوعيد وذكر الموت والحساب والقبر والقيامة حتى يزجر النفس والعدو.

فإذا كان العبد لم يرض نفسه قبل ذلك ولم يؤدبها ولم يعودها ما ذكرنا بدءاً من رفض هذه الشهوة المطلقة له حتى تذل وتسكن، ويلزمها خوف الله عز وجل وخشيته لم يملك نفسه عندما يعرض لها، ولم يقدر على تسكينها بل هي تغلب القلب بما فيها من سلطان الفرح والزينة والشهوة، فيصير القلب أسيراً للنفس بعد أن كان أميراً على النفس.

لأن إمارة القلب بالمعرفة، وربما أعطى من هذه الأنوار التي وصفنا: من نور العقل، ونور الحفظ، ونور الفهم، ونور العلم، ونور السكينة. فأجمل للعبد في الأمر فقيل له: «جاهد في الله عز وجل حق جهاده». فمن لم يرض نفسه قبل ذلك جاهداً فربما غَلب وربما غُلب. فلذلك يوجد العبد مرة طائعاً ومرة عاصياً في شهوة واحدة.

فأما الأكياس فراضوا أنفسهم وأدبوها فامتنعوا من الحلال المطلق لهم حتى هدأت جوارحهم. وإنما هدأت وسكنت لسكون غليان شهوة النفس.

فإذا استعملوها، كان القلب أميراً قاهراً، فاستعمل تلك الشهوة بما

يريه العقل ويزين له وَيَحُدُّ له بأدب الله عز وجل الذي أدبه. فهنـاك يملك نفسه أن يقف على الحلال فلا يجاوزه. فهو ينطق فإذا بلغ منطقه مكاناً يصير ذلك الكلام عليه أو كذب ملك نفسه فامتنع وتورع.

لأن شهوة الكلام ماتت منه. فهو يتكلم لله عز وجل وابتغاء مرضاته. وكذلك النظر إذا كان قد راض نفسه حتى ماتت منه شهوة النظر ملك نفسه عن الحرام. وملك السمع وسائر الجوارح السبع.

روي أن سهل بن عبدالله المروزي كان إذا مشى في السوق حشا أذنيه بالقطن ورمى ببصره إلى الأرض، وكان يقول لامـرأة أخيه وهي في الـدار معه: «استتري مني!». فكان ذلك دأبه زماناً. ثم ترك ذلك، ورمى بالقطن ورفع بصره إلى الناس، وقال لامرأة أخيه: «كوني كيف شئت!» فذلك منه حيث وجد شهوته ميتة.

وروي لنـا عن بعض التابعـين أنه قـال: «ألزمت نفسي الصمت بحصـاة جعلتها في فمي». فكان إذا أكل أخرجها، وإذا فرغ وضعها في فيه، وكذلك إذا صلى. فبقي في ذلك أربعين سنة حتى لزمت نفسه الصمت فرمى بها. وروي لنا عن رسول الله ﷺ أنه مر برجل يعبث في صلاته بلحيته فقال: «لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه».

وإنما يخشع القلب بما يتجلى له من عظمة الله عز وجل وجلاله ويهيج من النفس الخوف والخشية والحياء منه فيوجل القلب.

فإذا خافت النفس أو خشيت فوجل القلب واستحى سكنت الجوارح وملك القلب جوارحه ووقف بها على الحدود. وإذا ترك الرياضـة أحاطت بالقلب فوران الشهوات، وحلاوتها وزينتها كالدخان والغيم فلم يستبن في الصدر إشراق الأنوار، وانكمنت الأنوار بما فيها من السرور والبهجة والزينة والحلاوة واللذة فلم يتجل في الصدر نور العظمة والسلطان، وافتقد صاحبه الخوف والخشية والحياء أن يعملوا على القلب والنفس فأصابت النفس نهمتها بما زين لها العدو ومناها الغرور والأماني الكاذبة. يعدها سعة المغفرة، ووفارة الرحمة، وفيض العفو والتجاوز، ويحدث نفسه بالتوبة ليتجرأ على الذنب.

والأكياس بحثوا عن أصل هذا الأمر فوجدوه على ما ذكرنا. **فخلصوا** إلى الرياضة فقالوا: «إنا لما وجدنا النفس تأشر وتبطر وتسمن على الفرح حتى تصير بحال من امتلائها بالفرح بالأشياء كالسكران الذي لا يفيق من سكره، فكل شيء نالت من الدنيا من حال أو عرض أو مال ـ مطلق لها أو غير مطلق ـ فرحت، فذلك الفرح سم يجري في العروق حلاوة الفرح حتى يشتمل على الجسد، ويمتلىء القلب منه، ويصير أشراً بطراً لا يذكر موتاً ولا قيامة ولا حساباً ولا شيئاً من أهوال القيامة.

فهذا فرح يميت القلب وتستمر النفس عليه، وتطيب وتقوى الشهوات وتحتد. فهذا فرح مذموم ذمه الله عز وجل في تنزيله فقال: ﴿وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع﴾. وقال: ﴿لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين﴾. ودل على الفرح المحمود وندب إليه فقال عز وجل: ﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون﴾.

فإذا فرح العبد بما فضله الله عز وجل على سائر العبيد فمن عليه بالمعرفة والعقل، فاستنار قلبه، وطابت نفسه، فتعاونا على الشكر والحمد فاستوجب المزيد ـ فقال الله عز وجل: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ ـ ففرحه بذلك يجلب عليه المزيد. فهذا الفرح ترياق، وذلك الفرح سم. فمن شرب الترياق لم يضره السم.

وإنما صار سماً لأنه زينة، وفرح من جنس النار وباب النار، وهو حظ إبليس. فجاء به الهوى مع العدو إلى هذا الآدمي بهذه الأشياء الدنيوية ليبتليه أيفرح بهذا أو يستعمله معرضاً لاهياً، أو يقبل على ربه عز وجل وداره التي مهدت له. فقد قال عز وجل في تنزيله: ﴿زين للناس حب الشهوات﴾ ثم ذكر النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث. ثم قال: ﴿ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب﴾.

فإذا فرح العبد بهذا المزين الذي قد خلص حب تلك الزينة وشهوتها إلى قلبه، وسباه الفرح فاته حسن المآب. وقد وصف عز وجل حسن المآب

فقال: ﴿قل أأنبئكم بخير من ذلكم﴾ ثم بين لمن هي فقال: ﴿للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ فوصفها بما فيها. ثم بين المتقين من هم فقال عز وجل: ﴿الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار﴾.

وقال عز وجل: ﴿لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله﴾. فمن شغله الفرح بهذه الزينة وملك قلبه حب هذه الشهوات فقد ألهاه عن ذكر الله عز وجل وفاته التقوى والصبر والصدق والقنوت وحجزه عن الإنفاق ونومه عن الاستغفار بالأسحار.

فالرائضون راضوا أنفسهم وأدبوها بمنعها الشهوات التي أطلقت لهم، فلم يمكنوها من تلك الشهوات إلا ما لا بد منه كهيئة المضطر حتى ذبلت النفس وطفئت حرارة الشهوات. ثم زاد منعاً حتى ذبلت واسترخت. فكلما منعوها شهوة أتاهم الله عز وجل على منعها نوراً في القلب، فقوي القلب، وضعفت النفس، وحيي القلب بالله جل ثناؤه، وماتت النفس عن الشهوات حتى امتلأ القلب من الأنوار وخلت النفس من الشهوات.

فأشرق الصدر بتلك الأنوار، فجلب على النفس خوفاً وخشية وحياء، واستولى على النفس وقهرها.

والولايات على النفوس من القلوب بالأمر التي أعطيت القلوب بما فيها من المعرفة.

فعلى حسب تأديب القلب للنفس ينال القلب ولاية وسلطاناً. فإذا أشرقت الأنوار منَ القلب في الصدر، وخلا الصدر من دخان الشهوات أبرز القلب سلطانه، فانقادت النفس وسلست وألقت بيدها سلماً، وانكمن العدو فاختسأ. فمن لم يرض نفسه على ما وصفنا، وأعطاها مناها من الحلال، وانكمش في أعمال البر مستظهراً به عجل له ثواب أعمال البر في العاجل نوراً.

ففي الصدر ذلك النور، وليس له من القوة ما يمنع النفس من قضاء التهمة، فيمضي في شهوات الحلال بلا نية فيتعطل ويبقى بلا حسبة ولا أجر،

ومعه فساد الباطن من حب الدنيا، والرغبة والرهبة من المخلوقين، وخوف فَقد الرزق، وخوف المخلوقين، والحسد والحقد، وطلب العلو، وطلب العز والجاه، وحب الرئاسة وحب الثناء والمدحة، والكبر والفخر، والصلف والغضب، والحمية وسوء الظن والبخل والمن والأذى، والعجب والاتكال على العمل، ودواهي كثيرة.

فكم من فعل سيىء يظهر على أركان هذا مع هذه الدواهي! ففساد القلب وخراب الصدر من الفرح بالدنيا وأحوال النفس. كلما ازدادت النفس فرحاً بهذه الأشياء قويت واحتدت واشتد سلطانها حتى تصير شرهة أشرة بطرة مستبدة. فإذا هويت شيئاً من الشهوات لم يملك القلب من أمرها شيئاً، ولم يتورع عن الحرام. وإن تورع عن الحرام لم يتنزه عن الفضول. وإن تنزه عن الفضول تناول ما احتاج إليه على غفلة وفقد النية والحسبة. وإن تناول بنية وحسبة تناول على فقد ذكر المنة. وإن تناول على ذكر المنة تناول على فقد رؤية المنة واللطف والبر. فهو أبداً في نقصان في أي درجة كان، لأنه محجوب عن الله عز وجل. وإنما حجبه عن الله عز وجل الفرح بغير الله عز وجل.

والفرح المحمود على ضربين: فرح بالله تعالى، وفرح بفضل الله وبرحمته. فالفرح بفضل الله وبرحمته ذكرُ النفس معه. والفرح بالله قد غاب ذكرُ نفسه في ذكر مولاه. فقال عز وجل في تنزيله: ﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا﴾.

وقال فيما روي: «قل للصديقين بي فافرحوا وبذكري فتنعموا» فإنما يفرح بذكر الله عز وجل حين يرى منته عليه. وإنما يفرح بالله عز وجل من وصل إلى الله عز وجل، ومن كان مرعاه بين يديه في ملك من ملكه. والواصلون إلى قرب الله عز وجل مرعاهم تحت العرش في محل القربة.

فالأكياس ساروا إلى الله عز وجل في هذا الطريق، وتوقوا كل فرح. فسواء فرحوا لشيء من الدنيا أو بشيء من أعمال البر قالوا: «إنما فساد قلوبنا من فرح النفس، لأن النفس إذا فرحت بشيء استولت على القلب فلم ينفذ له شيء، فليس لنا التمييز بين الأعمال، لأننا لا نسير إلى الله عز وجل بالأعمال

إنما نسير إليه بالقلوب نزاهة وطهارة». فإنما يدنس القلب بـأفراح النفس، وصار القلب محجوباً عن الله عز وجل. فكانوا يصونون قلوبهم في الفرح بكل شيء دق أو جل للضرر الذي يحدث عنه.

ومن جهل هذا الباب توقي الحرام والشبهات وانكمش في أعمال البر. فهو في الظاهر عامر وفي الباطن خرب. لأن النفس تشارك القلب في تدبير العمل. فإذا شاركت أخذت بنصيبها ـ والهوى مقرون بالنفس ـ فلا يخلص العمل لصاحبه أبداً.

وإنما صار هذا هكذا لأن الله عز وجل أوله قلوب العباد إلى ألوهيته، فمن صان قلبه عما تورد النفس عليه بقي قلبه مع الله عز وجل في جميع الأحوال فهو أبداً واله بالله.

والوله تعلق قلبه به. ومن لم يصن قلبه حتى أوردت عليه الهوى من باب النار فقد صار وَلَهُ قلبه إلى الهوى. فالصائن أوله قلبه الله بأفراحه وحبه. والتارك للصيانة أوله قلبه الهوى بأفراحه إلى باب النار ولحب تلك الزينة. فالكيس لما أبصر هذا التدبير من الله تعالى: أنه خلق الآدمي هكذا ـ جعل فيه قلباً ونفساً، ثم جعل للقلوب محلاً في عظمته، حتى تسير القلوب إلى ذلك المحل، فيكون مقامها هناك.

حتى إذا صار القلب إلى أن يستعمل جوارحه استعملها بذكره معظماً لشأنه، حافظاً لحدوده في جميع حركات جوارحه، مؤتمراً بأمره متناهياً عن نهيه وإن دق، مراعياً لتدبيره، راضياً بحكمه ـ وذلك كله لقوة ما يلاحظ من عظمته وجلاله بين يديه فيخشاه ويتقيه ويخافه ويرجوه ويستحي منه ويهابه ويعظمه.

وخلق بباب النار هذه الأفراح والزينة، من النار، وحفت النار بها، ثم خلق الهوى ـ وأصله من الشيطان ـ فمرّ بهذه الأفراح إلى نفس هذا الآدمي، حتى تستعمل النفس هذه الأشياء الملائمة لها اللينة في ذاتها الناعمة لجسدها بذلك الفرح ـ فابتلى عباده بهذين الفرحين: فرح هناك بين يدي عظمته ومحل القلوب، وفرح ها هنا يورد الهوى فيزيله الهوى عن ذلك الوله الذي في ذلك

المحل فيرده من هناك إلى ما ها هنا ـ فمن التفت عن ذلك الوله إلى هذا الوله حجب عن الله عز وجل وبقي عن الوله، ورجع قلبه بما رجعت النفس إلى هذا الوله الذي أولهه الهوى فخاب وخسر.

ولذلك حذر الله عز وجل عباده فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله﴾. ثم قال: ﴿ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون﴾. فلم يعب المال والولد وإنما عاب الوله بالمال والولد.

لأن الفرح والوله بالمال والولد يلهيه عن ذكر الله تعالى إذا لم يكن فيه فرح بفضل الله وبرحمته، ودعاه الهوى إلى أن يفرح بالمال لزينة الدنيا وبهجتها ولذتها، وبالفرح بالولد ليلعب به، ويلهو ويتزين به ويستظهر به، ويعتضد. فصار المال والولد فتنة لحبه إياهما.

فلم يحب المال من أجل أنه عون له على طاعة الله عز وجل ولم يحب الولد من أجل أنه غصن من شجرته خرج ليعبد مولاه فيكون له جاهٌ عند الله عز وجل بما يعبده ولده، ولكنه أحبهما للتكاثر والتفاخر والتعاضد تزينا بهما عند أهل الدنيا كما قال عز وجل في تنزيله: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾. ثم قال عز وجل في تنزيله: ﴿والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً﴾ فمن أحبهما للزينة وفرح بهما كان فرحه للدنيا وكان وله قلبه إلى الهوى لا إلى الله عز وجل. ولذلك قال رسول الله ﷺ: «ما تحت أديم السماء إله يعبد من دون الله عز وجل أبغض إلى الله من الهوى». وقال عز وجل: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾.

فلما اتبعوا الشهوات ولم يروضوا نفوسهم انقطعت القلوب عن محل الألوهية إلى الهوى، ففرحت بما أورد الهوى عليها من دنياه فضاعت الحدود وذهبت العبودية وخانوا الأمانة فماتت قلوبهم عن الحياة بالحي القيوم.

وروي عن مالك بن دينار رحمه الله: «قال: مكتوب في بعض الكتب إن سرّك أن تحيا وتبلغ علم اليقين فاحتل في كل حين أن تغلب شهوات الدنيا فإنه من يغلب شهوات الدنيا يَفْرَق الشيطان من ظله»، فهذه شهوات الدنيا إذا كانت مع الهوى.

فأما إذا تناولها وكان وله قلبه بين يدي الله تعالى في ملك العظمة كان على سبيل نبي الله سليمان عليه السلام، ملك الدنيا شرقها وغربها وقلبه أخشع القلوب لله عز وجل فلم يضره فقال: ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾ ثم قال: ﴿وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب﴾، فإنما ارتفع الحساب عنه لأنه تناولها وكان وله قلبه إلى الله عز وجل، فقد كشفنا عن هذا الأمر بأن قلنا إن قلب هذا العبد موقوف بين يدي الوله إلى محل العظمة، وبين الوله إلى الهوى إلى محل باب النار.

ففي العظمة أفراح وزينة، وبباب النار أفراح وزينة. فتلك الأفراح بالقلب. وهذه الأفراح التي بباب النار في النفس. والذي يورد هذه الأفراح على القلب هو نور المعرفة، ونور العقل حتى يشخصا ببصر قلبك إلى نور العظمة فيرجع عليك مع الأفراح. والعباد موقوفون بين هاتين الحالتين والإنسان منذ سقط من بطن أمه غذي بالشهوات، كلما نشأ نشأ معه فرح. وذلك فرح وجود اللذة والنعمة وفرح الحياة بما فيها من الزينة والبهجة.

فلما شب وعقل قامت عليه الحجة فاقتضى الوفاء بالإسلام وهو الأمر والنهي. فأراده قلباً فاستعصت عليه النفس فاحتاج إلى مجاهدتها حتى يقيم أمر الله عز وجل ويفي بالإسلام الذي قبله، ويسعد غداً بجنته وجواره لأنه دعاه دعوة إلى الله عز وجل حين قال: ﴿ففروا إلى الله﴾. ودعاه إلى دار السلام حين قال: ﴿والله يدعو إلى دار السلام﴾.

كيمياء السعادة

للإمام حجة الإسلام
أبي حامد محمد بن محمد الغزالي
المتوفى سنة ٥٠٥ هـ - ١١١١ م

تقديم

الغزالي: هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الغزالي. المعروف بأبي حامد نسبة إلى ابن له توفاه الله صغيراً، وبحجة الإسلام لذوده عن حياض العقيدة الإسلامية بفكره وقلمه.

ولد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ - ١٠٥٩ م بمدينة طوس، من خرسان. وبمسقط رأسه توفي عام ٥٠٥ هـ - ١١١١ م.

والغزالي ينحدر من أبوين فقيرين صالحين. وكان أبوه يشتغل بغزل الصوف، ويبيعه في دكانه بطوس. وكان يحب مجالسة الفقراء والمتصوفة، ولا يألوا جهداً في خدمتهم، والإحسان إليهم، والإنفاق عليهم. وقد عاجلته المنية، تاركاً ابنه محمد فقيراً صغيراً. في رعاية أحد رجال الصوفية. وهو أحمد بن محمد الرازكاني الذي عني بتعليم محمد الغزالي، وأخيه، وتفقيههما الفقه الشافعي وأصوله.

تلقى الغزالي معلومات في التصوف. وهو ما يزال في حداثة سنه. وتتلمذ على إمام الحرمين، ولازمه مدة غير قصيرة.

ثم قصد نظام الملك، وزير السلطان السلجوقي، وظل يختلف إلى مجلسه، ويسهم في مختلف المناظرات بآرائه وأفكاره. حتى إذا تأكد هذا الوزير

من تألقه وظهوره على الكثير من علماء عصره، أسند إليه مهمة التدريس بالمدينة النظامية ببغداد.

والغزالي أتيح له ما لم يتح لأحد من العلماء والمفكرين قبله أو بعده. وهو بلا ريب أحد أعلام الفكر الإسلامي، والفكر الإنساني بوجه عام. كما أنه أحد العباقرة الذين تعددت جوانب نبوغهم وعطائهم، الجامعين للمعرفة الموسوعية التي شملت العلوم الشرعية في عصره. والغزالي من ناحية أخرى أحد أقطاب التصوف والمجاهدة الروحية، ورجال التربية، والدعوة إلى الله.

ولقد خلف الغزالي حوالي ثلاثمائة كتاب في مختلف العلوم والفنون. يأتي في طليعتها كتاب «إحياء علوم الدين».

والغزالي رجل علم وعمل، ودعوة وإصلاح. وهو أحد الربانيين الذين عَلِموا وعَمِلوا وعلّموا.

والغزالي مثل كثير من العظماء، الذين يبرزهم القدر فيحركون سواكن المجتمعات، بما يحدثون فيها من تغيير في الفكر أو السلوك. لقبه العلماء بلقب «حجة الإسلام» كما أنهم اعتبروه «مجدد القرن الخامس الهجري».

من رسائل الغزالي رسالة «كيمياء السعادة». وهي تهدف إلى تهذيب النفس، باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل.

وكيمياء السعادة موجودة ـ كما قال الغزالي ـ في خزائن الله سبحانه.

العناصر الرئيسية في رسالة
«كيمياء السعادة»

- كيمياء السعادة. لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه وتعالى.
- وكل من طلب هذه الكيمياء من غير حضرة النبوة فقد أخطأ الطريق.
- سر هذه الكيمياء أن ترجع من الدنيا إلى الله.
- مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس.
- الدين هو المجاهدة، والمعرفة علامة الهداية.
- إذا شئت أن تعرف نفسك. فاعلم أنك من شيئين:

الأول: هذا القلب.

والثاني: يسمى النفس والروح.

- تمام السعادة مبني على ثلاثة أقسام: قوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العلم.
- للقلب مع عسكره أحوالاً وصفات. بعضها يسمى أخلاق السوء، وبعضها أخلاق الحسن.
- للقلب بابين للعلوم. واحد للأحلام. والثاني لعالم اليقظة.
- ما من أحد إلا ويدخل في قلبه الخاطر المستقيم، وبيان الحمد على سبيل الإلهام. وذلك لا يدخل من طريق الحواس، بل يدخل في القلب، لا يعرف من أين جاء..
- اللذة والسعادة لابن آدم في معرفة الله سبحانه وتعالى..
- من أراد أن ينظر في نفسه، وعجائب صنع الله تعالى فيها. يحتاج إلى معرفة ثلاثة أشياء من الصفات الإلهية:

الأولى: أن يعرف أن خالق الشيء قادر على الكمال وليس بعاجز. وهو الله سبحانه وتعالى..

الثانية: معرفة علمه سبحانه وتعالى، وأنه محيط بــالأشياء كلهـا. لأن هذه العجائب والغرائب لا تمكن إلا بكمال العلم.

الثالثة: أن تعلم أن لطفه ورحمته وعنايته، متعلقة بالأشياء كلها، وأنها لا نهاية لها..

- معرفة عجائب الصنائع الإلهية، ومعرفة عظم الله سبحانه وتعالى وقدرته وهو مختصر معرفة القلب. وهو علم شريف.
- كل شرف لم يظهر في الدنيا، فهو في الآخرة فرح بلا غم، وبقاء بلا فناء، وقدرة بلا عجز، ومعرفة بلا جهل، وجمال وجلال عظيمان.

نص
كيمياء السعادة
للغزالي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي أصعد قوالب الأصفياء بالمجاهدة، وأسعد قلوب الأولياء بالمشاهدة، وحلى ألسنة المؤمنين بالذكر، وجلى خواطر العارفين بالفكر، وحرس سواد العباد عن الفساد، وحبس مراد الزهاد على السداد، وخلص أشباح المتقين من ظلم الشهوات، وصفى أرواح الموقنين عن ظلم الشبهات، وقبل أعمال الأخيار بأداء الصلوات، وأيّد خصال الأحرار بأسدّ الصِّلات.

أحمده حمد من رأى آيات قدرته وقوته، وشاهد الشواهد من فردانيته ووحدانيته، وطرق طوارق سرّه وبرّه، وقطف ثمار معرفته من شجر سجده وجُوده، وأشكره شكر من اخترق واغترف من نهر فضله وإفضاله.

وأومن به إيمان من آمن بكتابه وخطابه وأنبيائه وأصفيائه ووعده ووعيده وثوابه وعقابه، وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله بعثه لأصلاب الفسقة والفجرة قاصماً، ولعُرَى الجاحدين والمارقين فاصماً، ولباغي الشك والشرك قاهراً، ولأتباع الحق والإحسان ناصراً؛ فصلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين.

عنوان معرفة النفس:

اعلم أن الكيمياء الظاهرية لا تكون في خزائن العوام وإنما تكون في خزائن الملوك، فكذلك كيمياء السعادة لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه وتعالى؛ ففي السماء جواهر الملائكة، وفي الأرض قلوب الأولياء العارفين،

فكل من طلب هذه الكيمياء من غير حضرة النبوة فقد أخطأ الطريق، ويكون عمله كالدينار البهرج فيظن في نفسه أنه غني وهو مفلس في القيامة كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾ ومن رحمة الله سبحانه وتعالى لعباده أن أرسل إليهم مائة ألف وأربعة وعشرين ألف نبي يعلمون الناس نسخة الكيمياء، ويعلمونهم كيف يجعلون القلب في كُور المجاهدة، وكيف يطهرون القلب من الأخلاق المذمومة، وكيف يؤدونه لطرق الصفاء كما قال سبحانه وتعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ أي يطهرهم من الأخلاق المذمومة ومن صفات البهائم، ويجعل صفات الملائكة لباسهم وحليتهم.

ومقصد هذه الكيمياء أن كل ما كان من صفات النقص يتعرى منه، وكل ما يكون من صفات الكمال يلبسه. وسر هذه الكيمياء أن ترجع من الدنيا إلى الله كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وتبتل إليه تبتيلاً﴾ وفضل هذه الكيمياء طويل.

فصل في معرفة النفس:

اعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وسنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾.

وقال يحيى بن معاذ الرازي: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وليس شيء أقرب إليك من نفسك، فإذا لم تعرف نفسك فكيف تعرف ربك؟.

فإن قلت إني أعرف نفسي، فإنما تعرف الجسم الظاهر الذي هو اليد والرجل والرأس والجثة، ولا تعرف ما في باطنك من الأمر الذي به إذا غضبت طلبت الخصومة، وإذا اشتهيت طلبت النكاح، وإذا جعت طلبت الأكل، وإذا عطشت طلبت الشرب؛ والدواب تشاركك في هذه الأمور، فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدري أي شيء أنت، ومن أين جئت إلى هذا المكان، ولأي شيء خلقت، وبأي شيء سعادتك، وبأي شيء شقاؤك.

وقد جمعت في باطنك صفات، منها صفات البهائم، ومنها صفات

السباع، ومنها صفات الملائكة؛ فالروح حقيقة جوهرك وغيرها غريب منك وعارية عندك، فالواجب عليك أن تعرف هذا، وتعرف أن لكل واحد من هؤلاء غذاء وسعادة؛ فإن سعادة البهائم في الأكل والشرب والنوم والنكاح، فإن كنت منهم فاجتهد في إعمال الجوف والفرج. وسعادة السباع في الضرب والفتك، وسعادة الشياطين في المكر والشر والحيل، فإن كنت منهم فاشتغل باشتغالهم. وسعادة الملائكة في مشاهدة جمال الحضرة الربوبية وليس للغضب والشهوة إليهم طريق، فإن كنت من جوهر الملائكة فاجتهد في معرفة أصلك حتى تعرف الطريق إلى الحضرة الإلهية، وتبلغ إلى مشاهدة الجلال والجمال، وتخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب، وتعلم أن هذه الصفات لأي شيء ركبت فيك، فما خلقها الله تعالى لتكون أسيرها ولكن خلقها حتى تكون أسراك، وتسخرها للسفر الذي قدامك، وتجعل إحداها مركبك والأخرى سلاحك حتى تصيد بها سعادتك، فإذا بلغت غرضك فقاوم بها تحت قدميك، وارجع إلى مكان سعادتك، وذلك المكان قرار خواص الحضرة الإلهية، وقرار العوام درجات الجنة، فتحتاج إلى معرفة هذه المعاني حتى تعرف من نفسك شيئاً قليلاً، فكل من لم يعرف هذه المعاني فنصيبه من القشور، لأن الحق يكون عنه محجوباً.

فصل:

إذا شئت أن تعرف نفسك فاعلم أنك من شيئين: الأول هذا القلب، والثاني يسمى النفس والروح. والنفس هو القلب الذي تعرفه بعين الباطن. وحقيقتك الباطن؛ لأن الجسد أول وهو الآخر والنفس آخر وهو الأول؛ ويسمى قلباً، وليس القلب هذه القطعة اللحمية التي في الصدر من الجانب الأيسر، لأنه يكون في الدواب والموتى. وكل شيء تبصره بعين الظاهر فهو من هذا العالم الذي يسمى عالم الشهادة، وأما حقيقة القلب فليس من هذا العالم، لكنه من عالم الغيب فهو في هذا العالم غريب، وتلك القطعة اللحمية مركبة، وكل أعضاء الجسد عساكره وهو الملك، ومعرفة الله ومشاهدة **جمال الحضرة صفاته**، والتكليف عليه والخطاب معه، وله الثواب وعليه العقاب، والسعادة والشقاء تلحقانه والروح الحيواني في كل شيء تبعه ومعه. ومعرفة

حقيقته ومعرفة صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى، فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه لأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة، وأصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء وإلى ذلك المكان يعود.

فصل:

أما سؤالك ما حقيقة القلب، فلم يجيء في الشريعة أكثر من قول الله تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ لأن الروح جزء من جملة القدرة الإلهي وهو من عالم الأمر، قال الله عز وجل: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ فالإنسان من عالم الخلق من جانب، ومن عالم الأمر من جانب، فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق؛ وليس للقلب مساحة ولا مقدار، ولهذا لا يقبل القسمة، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق، وكان من جانب الجهل جاهلاً ومن جانب العلم عالماً، وكل شيء يكون فيه علم وجهل فهو محال. وفي معنى آخر هو من عالم الأمر؛ لأن عالم الأمر عبارة عن شيء من الأشياء لا يكون للمساحة والتقدير طريق إليه. وقد ظن بعضهم أن الروح قديم فغلطوا. وقال قوم: إنه عَرَضٌ فغلطوا، لأن العرض لا يقوم بنفسه ويكون تابعاً لغيره. فالروح هو أصل ابن آدم، وقالب ابن آدم نبع له، فكيف يكون عرضاً! وقال قوم إنه جسم فغلطوا، لأن الجسم يقبل القسمة. فالروح الذي سميناه قلباً وهو محل معرفة الله تعالى ليس بجسم ولا عرض بل هو من جنس الملائكة.

ومعرفة الروح صعبة جداً، لأنه لم يرد في الدين طريق إلى معرفته لأنه لا حاجة في الدين إلى معرفته، لأن الدين هو المجاهدة والمعرفة علامة الهداية كما قال سبحانه وتعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ ومن لم يجتهد حق اجتهاده لم يجز أن يتحدث معه في معرفة الروح. وأول أس المجاهدة أن تعرف عسكر القلب، لأن الإنسان إذا لم يعرف العسكر لم يصح له الجهاد.

فصل:

اعلم أن النفس مركب القلب، وللقلب عساكر كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾ والقلب مخلوق لعمل الآخرة طلباً

لسعادته، وسعادته معرفة ربه عز وجل، ومعرفة ربه تعالى تحصل له من صنع الله وهو من جملة عالمه. ولا تحصل له معرفة عجائب العالم إلا من طريق الحواس، والحواس من القلب والقالب مركبه، ثم معرفة صيده ومعرفة شبكته، والقالب لا يقوم إلا بالطعام والشراب والحرارة والرطوبة، وهو ضعيف على خطر من الجوع والعطش في الباطن، وعلى خطر من الماء والنار في الظاهر، وهو مقابل أعداء كثيرة.

فصـــل:

وتحتاج أن تعرف العسكرين؛ وذلك أن العسكر الظاهر هو الشهوة والغضب ومنازلهم في اليدين والرجلين والعينين والأذنين وجميع الأعضاء؛ وأما العسكر الباطن فمنازله في الدماغ وهو قوى الخيال والتفكر والحفظ والتذكر والوهم، ولكل قوة من هذه القوى عمل خاص، فإن ضعف واحد منهم ضعف حال ابن آدم في الدارين. وجملة هذين العسكرين في القلب وهو أميرهما، فإن أمر اللسان أن يذكر ذكر، وإن أمر اليد أن تبطش بطش، وإن أمر الرجل أن تسعى سعت، وكذلك الحواس الخمس حتى يحفظ نفسه كيما يدخر الزاد للدار الآخرة ويحصل الصيد وتتم التجارة ويجمع بذر السعادة، وهؤلاء طائعون للقلب كما أن الملائكة طائعون للرب سبحانه وتعالى لا يخالفون أمره.

فصل في معرفة القلب وعسكره:

اعلم أنه قيل في المثل المشهور: إن النفس كالمدينة، واليدين والقدمين وجميع الأعضاء ضياعها، والقوة الشهوانية واليها، والقوة الغضبية شحنتها، والقلب ملكها، والعقل وزيرها. والملك يدبرهم حتى تستقر مملكته وأحواله، لأن الوالي وهو الشهوة، كذاب فضولي مخلط، والشحنة وهو الغضب شرير قتال خراب، فإن تركهم الملك على ما هم عليه هلكت المدينة وخربت. فيجب أن يشاور الملك الوزير ويجعل الوالي والشحنة تحت يد الوزير، فإذا فعل ذلك استقرت أحوال المملكة وتعمرت المدينة. وكذلك القلب يشاور العقل ويجعل الشهوة والغضب تحت حكمه حتى تستقر أحوال النفس ويصل

إلى سبب السعادة من معرفة الحضرة الإلهية، ولو جعل العقل تحت يد الغضب والشهوة هلكت نفسه وكان قلبه شقيّاً في الآخرة.

فصل:

اعلم أن الشهوة والغضب خادمان للنفس جاذبان، يحفظان أمر الطعام والشراب والنكاح لحمل الحواس. ثم النفس خادم الحواس شبكة العقل وجواسيسه يبصر بها صنائع البارىء جلت قدرته، ثم الحواس خادم العقل ثم القلب سراج وشمعة يبصر بنوره الحضرة الإلهية، لأن الجنة وهي نصيب الجوف أو الفرج محتقرة في جنب تلك الجنة. ثم العقل خادم القلب، والقلب مخلوق لنظر جمال الحضرة الإلهية. فمن اجتهد في هذه الصنعة فهو عبد حق من غلمان الحضرة، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ معناه أنا خلقنا القلب وأعطيناه الملك والعسكر، وجعلنا النفس مركبه حتى يسافر عليه من عالم التراب إلى أعلى عليين، فإذا أراد أن يؤدي حق هذه النعمة جلس مثل السلطان في صدر مملكته، وجعل الحضرة الإلهية قبلته ومقصده، وجعل الآخرة وطنه وقراره، والنفس مركبه، والدنيا منزله، واليدين والقدمين خدامه، والعقل وزيره، والشهوة عامله، والغضب شحنته، والحواس جواسيسه. وكل واحد موكل بعالم من العوالم يجمع له أحوال العوالم. وقوة الخيال في مقدم الدماغ كالنقيب يجمع عنده أخبار الجواسيس، وقوة الحفظ في وسط الدماغ مثل صاحب الخريطة يجمع الرقاع من يد النقيب ويحفظها إلى أن يعرضها على العقل، فإذا بلغت هذه الأخبار إلى الوزير يرى أحوال المملكة على مقتضاها.

فإذا رأيت واحداً قد عصى عليك مثل الشهوة والغضب، فعليك بالمجاهدة، ولا تقصد قتلها؛ لأن المملكة لا تستقر إلا بهما. فإذا فعلت ذلك كنت سعيداً، وأديت حق النعمة، ووجبت لك الخلعة في وقتها، وإلا كنت شقيّاً ووجب عليك النكال والعقوبة.

فصل:

تمام السعادة مبني على ثلاثة أشياء: قوة الغضب وقوة الشهوة وقوة

العلم، فيحتاج أن يكون أمرها متوسطاً لئلا تزيد قوة الشهوة فتخرجه إلى الرخص فيهلك، أو تزيد قوة الغضب فتخرجه إلى الحمق فيهلك؛ فإذا توسطت القوتان بإشارة قوة العدل دل على طريق الهداية. وكذلك الغضب إذا زاد سهل عليه الضرب والقتل، وإذا نقص ذهبت الغيرة والحمية في الدين والدنيا، وإذا توسط كان الصبر والشجاعة والحكمة. وكذا الشهوة إذا زادت كان الفسق والفجور، وإن نقصت كان العجز والفتور، وإن توسطت كان العفة والقناعة وأمثال ذلك.

فصل:

اعلم أن للقلب مع عسكره أحوالاً وصفات بعضها يسمى أخلاق السوء، وبعضها أخلاق الحسن، فبالأخلاق الحسنة يبلغ درجة السعادة، والأخلاق السيئة هلاكه وخروجه للشقاء. وهذه كلها تبلغ أربعة أجناس: أخلاق الشياطين، وأخلاق البهائم، وأخلاق السباع، وأخلاق الملائكة. فأعمال السوء من الأكل والشرب والنوم والنكاح هي أخلاق البهائم، وكذلك أعمال الغضب من الضرب والقتل والخصومة هي أخلاق السباع، وكذلك أعمال النفس وهي المكر والحيلة والغش وغير ذلك هي أخلاق الشياطين، وكذلك أعمال العقل التي هي الرحمة والعلم والخير هي أخلاق الملائكة.

فصل:

واعلم أن في جلد ابن آدم أربعة أشياء: الكلب، والخنزير، والشيطان، والمَلَك. والكلب مذموم في صفاته، وليس بمذموم في صورته. وكذلك الشيطان والملائكة ذمهم ومدحهم في صفاتهم، وليس ذلك في صورهم وخلقهم. وكذلك الخنزير مذموم في صفاته؛ وليس بمذموم في خلقته.

وقد أمر ابن آدم بأن يكشف ظلم الجهل بنور العقل خوفاً من الفتنة كما قال النبي ﷺ: «ما من أحد إلا وله شيطان ولي شيطان، وإن الله قد أعانني على شيطاني حتى ملكته» وكذلك الشهوة والغضب ينبغي أن يكونا تحت يد العقل، فلا يفعلا شيئاً إلا بأمره، فإن فعل ذلك صح له حسن

الأخلاق، وهي صفات الملائكة وهي بذر السعادة. وإن عمل بخلاف ذلك فخدم الشهوة والغضب صح له الأخلاق القبيحة، وهي صفات الشياطين وهو بذر الشقاء، فيتبين له في نومه كأنه قائم مشدود الوسط يخدم الكلب والخنزير، وكان مثله كمثل رجل مسلم يأخذ رجالاً مسلمين يحبسهم عند كافرين. فكيف يكون حالك يوم القيامة إذا حبست الملك وهو العقل تحت يد الشهوة والغضب وهما الكلب والخنزير؟.

فصل:

واعلم أن الإنسان في صورة ابن آدم اليوم، وغداً تنكشف له المعاني فتكون الصور في معنى المعاني؛ فأما الذي غلب عليه الغضب فيقوم في صورة الكلب، وأما الذي غلب عليه الشهوة فيقوم في صورة الخنزير؛ لأن الصور تابعة للمعاني، وإنما يبصر النائم في نومه ما صح في باطنه. وإنما عرفت أن الإنسان في باطنه هذه الأربعة، فيجب أن يراقب حركاته وسكناته، ويعرف من أي الأربعة هو، فإن صفاته تحصل في قلبه وتبقى معه إلى يوم القيامة، وإن بقي من جملة الباقيات الصالحات شيء فهو بذر السعادة، وإن بقي معه غير ذلك فهو بذر الشقاء، وابن آدم لا ينفك ولا ينفصل عن حركة أو سكون، وقلبه مثل الزجاج. وأخلاق السوء كالدخان والظلمة، فإذا وصل إليه ذلك أظلم عليه طريق السعادة. وأخلاق الحسن كالنور والضوء، فإذا وصل إلى القلب طهره من ظلم المعاصي كما قال رسول الله ﷺ: «أتبع السيئة الحسنة تمحها». والقلب إما مضيء أو مظلم، ولا ينجو إلا من أتى الله بقلب سليم.

فصل:

واعلم أن الشهوة والغضب اللتين في البهائم جعلتا أيضاً في ابن آدم، ولكنه أعطى شيئاً آخر زيادة عليها للشرف والكمال، وبذلك تحصل له معرفة الله تعالى، وجملة عجائب صنعه، وبه يخلص نفسه من يد الشهوة والغضب وتحصل له صفات الملائكة، ولذلك يظفر بالسباع والبهائم وتصير كلها مسخرة له كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً﴾.

فصل في عجائب القلب:

اعلم أن للقلب بابين للعلوم: واحد للأحلام، والثاني لعالم اليقظة، وهو الباب الظاهر إلى الخارج؛ فإن نام غلق باب الحواس، فيفتح له باب الباطن، **ويكشف له غيب من عالم الملكوت ومن اللوح المحفوظ فيكون مثل الضوء**، وربما احتاج كشفه إلى شيء من تعبير الأحلام. وأما ما كان من الظاهر فيظن الناس أن به اليقظة وأن اليقظة أولى بالمعرفة مع أنه لا يبصر في اليقظة شيء من عالم الغيب، وما يبصر بين النوم واليقظة أولى بالمعرفة مما يبصر من طريق الحواس.

فصل:

وتحتاج أن تعرف في ضمن ذلك أن القلب مثل المرآة، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضاً؛ لأن فيه صورة كل موجود؛ وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت صور ما في إحداهما في الأخرى، وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولاً بها كان عالم الملكوت محجوباً عنه، وإن كان في حال النوم فارغاً من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال، لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر، وليس كالحق الصريح مكشوفاً. فإذا مات، أي القلب، بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس، وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال، ويقال له: ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾.

فصل:

واعلم أنه ما من أحد إلا ويدخل في قلبه الخاطر المستقيم وبيان الحق على سبيل الإلهام، وذلك لا يدخل من طريق الحواس بل يدخل في القلب لا يعرف من أين جاء؛ لأن القلب من عالم الملكوت، والحواس مخلوقة لهذا العالم ـ عالم الملك ـ فلذلك يكون حجابه عن مطالعة ذلك العالم إذا لم يكن فارغاً من شغل الحواس.

فصـــل:

ولا تظن أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم والموت فقط، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة. فإذا جلس في مكان خال وعطل طريق الحواس، وفتح عين الباطن وسمعه، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال: دائماً: «الله الله الله» بقلبه دون لسانه، إلى أن يصير لا خبر معه من نفسه ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى، انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء، والصور الحسنة الجميلة الجليلة، وانكشف له ملكوت السموات والأرض، ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه كما قال النبي ﷺ: «زُويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها» وقال الله عز وجل: ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض﴾ لأن علوم الأنبياء عليهم السلام كلها كانت من هذا الطريق لا من طريق الحواس كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً﴾ معناه الانقطاع عن كل شيء، وتطهير القلب من كل شيء، والابتهال إليه سبحانه وتعالى بالكلية؛ وهو طريق الصوفية في هذا الزمان. وأما طريق التعليم فهو طريق العلماء، وهذه الدرجة الكبيرة مختصرة من طريق النبوة، وكذلك علم الأولياء لأنه وقع في قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق كما قال سبحانه وتعالى: ﴿آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً﴾ وهذه الطريقة لا تفهم إلا بالتجربة، وإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم؛ والواجب التصديق بها حتى لا تحرم شعاع سعادتهم، وهو من عجائب القلب. ومن لم يبصر لم يصدق كما قال سبحانه وتعالى: ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ وقوله: ﴿وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم﴾.

فصـــل:

ولا تحسب أن هذا خاص بالأنبياء والأولياء؛ لأن جوهر ابن آدم في أصل الخلقة موضوع لهذا كالحديد لأن يعمل منه مرآة ينظر فيها صورة العالم، إلا الذي صدأ فيحتاج إلا إجلاء، أو جدب فيحتاج إلى صقل أو سبك، لأنه

قد تلف، وكذلك كل قلب إذا غلب عليه الشهوات والمعاصي لم يبلغ هذه الدرجة، وإن لم تغلب عليه تلك الدرجة كما قال النبي ﷺ: «كل مولود يولد على فطرة الإسلام» وقال الله تعالى: ﴿وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ وكذلك بنو آدم في فطرتهم التصديق بالربوبية كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ والأنبياء والأولياء هم بنو آدم، قال سبحانه وتعالى: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾ فكل من زرع حصد، ومن مشى وصل، ومن طلب وجد. والطلب لا يحصل إلا بالمجاهدة ـ طلب شيخ بالغ عارف قد مشى في هذا الطريق ـ وإذا حصل هذان الشيئان لأحد فقد أراد الله له التوفيق والسعادة بحكم أزلي حتى يبلغ إلى هذه الدرجة.

فصل: في أن اللذة والسعادة لابن آدم في معرفة الله سبحانه وتعالى:

اعلم أن سعادة كل شيء ولذته وراحته ولذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خلق له؛ فلذة العين في الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة، وكذلك سائر الجوارح بهذه الصفة؛ ولذة القلب الخاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى، لأنه مخلوق لها. وكل ما لم يعرفه ابن آدم إذا عرفه فرح به، مثل الشطرنج إذا عرفها فرح بها، ولو نهي عنها لم يتركها ولا يبقى له عنها صبر. وكذلك إذا وقع في معرفة الله سبحانه وتعالى فرح بها، ولم يصبر عن المشاهدة، لأن لذة القلب المعرفة، وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر؛ ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم الملك لكان أعظم فرحاً.

وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة أعظم من لذة معرفته، وليس منظر أحسن من منظر حضرته. وكل لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس وهي تبطل بالموت، ولذة معرفة الربوبية متعلقة بالقلب فلا تبطل بالموت؛ لأن القلب لا يهلك بالموت بل تكون لذته أكثر وضوؤه أكبر لأنه خرج من الظلمة إلى الضوء.

فـصـــل:

واعلم أن نفس ابن آدم مختصرة من العالم، وفيها من كل صورة في العالم أثر منه؛ لأن هذه العظام كالجبال، ولحمه كالتراب، وشعره كالنبات، ورأسه مثل السماء، وحواسه مثل الكواكب، وتفصيل ذلك طويل؛ وأيضاً فإن في باطنه صناع العالم، لأن القوة التي في المعدة كالطباخ، والتي في الكبد كالخباز، والتي في الأمعاء كالقصار، والتي تبيض اللبن وتحمر الدم كالصباغ. وشرح ذلك طويل، والمقصود أن تعلم كم في باطنك من عوالم مختلفة كلهم مشغولون بخدمتك، وأنت في غفلة عنهم، وهم لا يستريحون، ولا تعرفهم أنت ولا تشكر من أنعم عليك بهم.

فصل: في معرفة تركيب الجسد ومنافع الأعضاء التي يقال عنها في علم التشريح:

وهو علم عظيم، والخلق غافلون عنه، وكذلك علم الطب. فكل من أراد أن ينظر في نفسه وعجائب صنع الله تعالى فيها، يحتاج إلى معرفة ثلاثة أشياء من الصفات الإلهية:

الأولى: أن يعرف أن خالق الشخص قادر على الكمال وليس بعاجز، وهو الله سبحانه وتعالى. وليس عمل في العالم بأعجب من خلق الإنسان من ماء مهين، وتصوير هذا الشخص بهذه الصورة العجيبة كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه﴾ فإعادته بعد الموت أهون عليه؛ لأن الإعادة أسهل من الابتداء.

الثانية: معرفة علمه سبحانه وتعالى وأنه محيط الأشياء كلها؛ لأن هذه العجائب والغرائب لا تمكن إلا بكمال العلم.

الثالثة: أن تعلم أن لطفه ورحمته وعنايته متعلقة بالأشياء كلها، وأنها لا نهاية لها، لما ترى في النبات والحيوان والمعادن من سعة القدرة وحسن الصور والألوان.

فصل: في تفصيل خلقة بني آدم لأنها مفتاح معرفة الصفات الإلهية وهو علم شريف:

وذلك معرفة عجائب الصنائع الإلهية، ومعرفة عظم الله سبحانه وتعالى وقدرته، وهو مختصر معرفة القلب. وهو علم شريف إذ هو معرفة القلب. وهو علم شريف إذ هو معرفة الصنائع الإلهية، لأن النفس كالفرس، والعقل كالراكب، وجماعهما الفارس، ومن لم يعرف نفسه وهو يدعي معرفة غيره فهو كالرجل المفلس الذي ليس له طعام لنفسه وهو يدعي أنه يقوت فقراء المدينة، فهذا محال.

فصل:

إذا عرفت هذا العز والشرف والكمال والجمال والجلال، بعد أن عرفت جوهر القلب أنه جوهر عزيز قد وهب لك بعد ذلك خفي عنك، فإن لم تطلبه وغفلت عنه وضيعته كان ذلك حسرة عظيمة عليك يوم القيامة؛ فاجتهد في طلبه، واترك أشغال الدنيا كلها! وكل شرف لم يظهر في الدنيا فهو في الآخرة فرح بلا غمّ، وبقاء بلا فناء، وقدرة بلا عجز، ومعرفة بلا جهل، وجمال وجلال عظيمان؛ وأما اليوم فليس شيء أعجز منه لأنه مسكين ناقص؛ وإنما الشرف غداً إذا طرح من هذه الكيمياء على جوهر قلبه حتى يخلص منه شبه البهائم، ويبلغ درجة الملائكة، فإن رجع إلى شهوات الدنيا فضلت عليه البهائم يوم القيامة لأنها تصير إلى التراب، ويبقى هو في العذاب. نعوذ بالله من ذلك، ونستجير به، وهو نعم المولى ونعم النصير، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

رسالة السير والطير
من فتوحات
أبي عبدالله عمر بن محمد السهروردي
المتوفى ٦٣٢ هـ

تقديم

السهروردي: أبو حفص عمر بن محمد بن عبدالله بن عمّويه. صاحب كتاب «عوارف المعارف» ورسالة السير والطير. من كبار العلماء العارفين.

ولد في رجب سنة ٥٣٩ هـ. وتوفي في محرم سنة ٦٣٢ هـ ببغداد. وقد نشأ السهروردي «بسهرورد» إلى أن بلغ قريباً من ست عشرة سنة. ثم توجه إلى بغداد. فصحب عمه الشيخ أبا النجيب عبدالقاهر، وأخذ عنه التصوف، والوعظ، وصحب أيضاً الشيخ عبدالقادر الجيلاني.

وكان السهروردي كثير العبادة، والورع. فبعد اكتسابه العلم أقبل على الاشتغال بالله، واستغراق أوقاته بالعبادة، والوعظ، ولازم باب الله تعالى. قال ابن النجار: «قرأ السهروردي الفقه، والعربية، وسمع الحديث، ثم انقطع ولازم الخلوة وداوم الصوم، والذكر، والعبادة».

ويذكر العلماء: «أنه على الرغم من انفتاح الدنيا على السهروردي، وحصوله على الأموال الطائلة، والعز، والجاه. إلا أن ذلك لم يكن مدعاة لانشغال قلبه بالدنيا. بل كان ذلك دافعاً له على تطبيق ما يدعو إليه من عمل الخير. فكان سخياً، جواداً عطوفاً، باذلاً، كل ما في يده على المحتاجين».

والباحث والدارس يلاحظ أن هناك من انتسب إلى السهروردي غير صاحبنا هذا صاحب «عوارف المعارف» ومن هؤلاء:

١ ـ السهروردي «٥٣٢ هـ» وجيه الدين. وهو عم ضياء الدين، عم الشيخ السهروردي صاحب عوارف المعارف.

٢ ـ **السهروردي** «٥٦٣ هـ» أبو النجيب ضياء الدين عم الشيخ السهروردي «٦٣٢ هـ».

٣ ـ السهروردي «٥٨٧ هـ» أبو الفتوح يحيى بن حبش، مات مقتولاً. بأمر الملك الظاهر الأيوبي، في حلب. وكان يتهم بإنحلال العقيدة، والتعطيل، ولذلك قتل، ويسمى: بالسهروردي المقتول.

٤ ـ السهروردي «٧٠٧ هـ» شهاب الدين. فقيه من كبار علماء الشافعية. والسهروردي صاحب رسالة «السير والطير» والذي يعرف بصاحب «عوارف المعارف» أو صاحب الطريقة السهروردية. من كبار علماء السلوك والمعرفة وقد ألف الكثير من الكتب التي لم يطبع منها إلا كتابه «عوارف المعارف» والذي اشتهر به. وكتاب «جذب القلوب إلى مواصلة المحبوب». أما اليقين من كتبه فهي مخطوطات، حفظ بعضها، وفقد البعض الآخر منها.

العناصر الرئيسية
في رسالة السير والطير

- التحقق بحقائق الإسلام.
- التحقق بحقائق الإيمان.
- التحقق بالإسلام اجتهاد.
- التحقق بالإيمان سلوك.
- بعد السلوك السير المأمور به.
- من أحكم مباني الإسلام يرجى أن يكون من أهل السلوك.
- الاجتهاد أول الطريق وهو التحقق بحقائق الإسلام.
- فإذا تحقق بالاجتهاد ترقى إلى حقائق الإسلام.
- ومن وصل إلى حقائق الإسلام صار سالكاً.
- يرتقي السالك من السلوك إلى السير المأمور به في «سيروا».
- والسير المأمور به تجريد التوحيد، ونفي رسوم الأغيار، في النفع والإضرار، والمنع، والإيثار.
- وأول السير تحقق الزهد في الدنيا برفض المال والجاه، ثم مجانبة خفى الهوى. ودقيق سر النفس، وشهواتها الخفية.
- ومن تحقق بالزهد فتح عليه باب التعريفات الإلهية، وينادى بالتجليات الخفية، وينكشف له صدق التوحيد.
- ومن وصل إلى ذلك يرتقي إلى المقام الثاني في السير، وهو التوكل على الوكيل.
- ثم يصل بعد ذلك إلى منزل الرضا.
- ثم يصل إلى مقام المفردين المحكوم لهم بالسبق في قوله ﷺ: «سبق المفردون».

- وسابقة المفردين محض الموهبة. والموهبة لا سير فيها.
- والسير جد العبد، والموهبة تدارك الحق.
- في تدارك الحق طير، لا سير.
- والطير ليس من شغل الآدمي. وإنما شغل الآدمي في السير.
- فإذا صار طيراً. صار فعل الحق سبحانه وتعالى في الطير مكاشفة الروح.
- وأول ذلك المحبة الخاصة، غير المحبة العامة.
- ومن هذا الطير نوازل، ولوامع، ولوائح، وطوالع، وتلوينات.
- هذه التلوينات علم عام وصف الطائر. وفيها تجليات بطريق الصفات.
- نفس الطائر مطمئنة، ونفس السائر لوامة، ونفس السالك والمحب والمجتهد، مترددة. تارة لوامة وأخرى أمارة.
- في مقام المفردين تجلى الصفات.
- وصف المفردين بالاستهتار. فيه لوامع من تجليات الذات..

نص رسالة السير والطير

بسم الله الرحمٰن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم. قال رسول الله ﷺ: «سيروا سبق المفردون»، قيل: من المفردون يا رسول الله؟ قال: «المستهزءون بذكر الله، ومنع الذكر عنهم أوزارهم، فوردوا القيامة خفافاً».

خاطب رسول الله ﷺ في هذا الحديث، لأصحابه خاصة، ولأمته عامة. فقد قال ﷺ: «قولي للواحد كقولي للجماعة».

مرهم بالسير بعد تحققهم بحقائق الإسلام ثم التحقق بحقائق الإيمان، ثم التحقق بالسير، فمن تحقق بالإسلام كيف يؤمر بالتحقق بحقائق الإيمان ومن لم يتحقق بالإيمان كيف يؤمر بالسير.

فالتحقق بالإسلام اجتهاد، والتحقق بالإيمان سلوك، ثم بعد السلوك السير المأمور به. قال الله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾ فالمجاهدة هي أول الهداية، والهداية هي مرتبة عليها فمن أحكم مباني الإسلام يرجى أن يكون من أهل السلوك. ومن لم يحكم مباني الإسلام، ولم يثبت قدمه في الإسلام لا طمع له في السلوك فإن مثابة الاجتهاد من السلوك، كمثابة الاستنجاء من الوضوء فمن لا استنجاء له، لا وضوء له، ومثابة السلوك، من السير كمثابة الوضوء من الصلاة فمن لا وضوء له، لا صلاة له.

وقد أخطأ قوم طريق الصواب، وأخلوا بما وجب عليهم في منطوق

السنة والكتاب، وادَّعوا أنهم من أهل السلوك، فدعواهم زور، وبهتان، وإثم، وعدوان. لأن الطريق إلى السلوك مسدود، قبل الاجتهاد. والسلوك كما ذكرناه، هو التحقق بحقائق الإيمان. وهم حرفوا الكلام، عن مواضعه، واعتقدوا السلوك غير ما هو معروف به، فالاجتهاد أول الطريق، وهو التحقق بحقائق الإسلام، ومن ضرورة ذلك صحة التوبة، حتى يبقى المجتهد، تحت عظمة التحقق بالإسلام حتى لا يكتب عليه، صاحب الشمال، شيئاً. وهذا لخواص المسلمين، لا لعوامهم، فإذا تحقق بالاجتهاد، وترقى إلى حقائق الإيمان، ويصير من أهل السلوك. ومن ضرورة ذلك التحقق بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته﴾ فإن قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ لعوام أهل الإيمان و﴿حق تقاته﴾ لخواص أهل الإيمان.

والتقى حق تقاته، زيادات تيقنها، غير ما تصح به توبته، في رتبة الاجتهاد وهو التحقق بالإسلام وهو كالخوض فيما لا يعني قولاً وفعلاً. بلزوم المحاسبة، ودوام المراقبة، والرعاية، وإلى غير ذلك ثم إذا تحقق بذلك صار سالكاً، وعند ذلك يدخل تحت أمر رسول الله ﷺ وخطابه بقوله: «سيروا سبق المفردون» ويرتقي من السلوك إلى المسير، والسير المأمور به، تجريد التوحيد، ونفي رسوم الأغيار، في النفع، والأضرار، والمنع والإيثار، وعند ذلك تقوى جواذب باطنه، إلى الحضرة الإلهية، وتطالبه جواذب الروح، بالسير إلى محل العندية فيبتدي بالسير.

وأول السير تحقق الزهد، في الدنيا، برفض الجاه، والمال، ثم مجانبة خفي الهوى، ودقيق سر النفس، وشهواتها الخفية. فبذلك يتحقق بالزهد، ويتحقق بالسير، ويرزق عند ذلك دوام المراقبة للرقيب، ودوام التطوع إلى حضرة الحبيب، ويفتح عليه في هذا المقام، باب التعريفات الإلهية، وينادي بالتجليات الخفيّة، وينكشف له صدق التوحيد، بتجرد فعل الله تعالى. ويتجلى له الحق، بطريق الحوادث، والعوارض، إذا صار الحق عنده، هو الفاعل حقيقة، ذوقاً وحالاً لا نظراً وعلماً، وهذا هو التجلي بطريق الأفعال، ويدخل في محو فعل نفسه، كما فعل في محل فعل غيره، ويترقى إلى المقام الثاني، في السير، وهو التوكل على الوكيل، والتفويض إلى الكفيل، ثم

تعوقه النفس في منزل التوكل، عن السير بوجوده مزاحمة يسيرة، فيتخطى منزل التوكل في سيره، إلى منزل الرضى.

وفي كل منزل من هذه المنازل، في سيره، يذوب جزءٌ من وجوده، ويضمحل شيء من كونه، حتى ينتهي مسيره، فينتهي ما مِنهُ بانتهاء سيره، ثم يبدوا له ما من الله تعالى، من غير مكتسبه، وهو مقام «المفردين» المحكوم لهم بالسبق. في قوله ﷺ: «سبق المفردون» فكان سبقهم لسابقتهم، ومن سابقتهم، محض الموهبة، والموهبة لا سير فيها، والسير جَد العبد، والموهبة تدارك الحق، وفي تدارك الحق طير، لا سير، والطير ليس من شغل الآدمي وإنما شغل الآدمي السير، فإذ صار طيراً صار فعل الحق سبحانه وتعالى، في الطير، مكاشفة الروح، بصريح الفتوح.

وأول ذلك المحبة الخاصة، غير المحبة العامة المسرة، بإمتثال الأمر، وهذه المحبة خاصة، بخصوص من أهل القرب والطير، وفي هذا الطير، نوازل، ولوامع، ولوائح، وطوالع، وتلوينات.

وهذه التلوينات علم عام وصف الطائر، وفيها تجليات بطريق الصفات، ويكون فيها ما يظهر من الهيبة، والأنس، والارتياح، والوجد. وغير ذلك ونفس الطائر مطمئنة، ونفس السائر لوامة، ونفس السالك، والمحب، والمجتهد مترددة، تارة لوامة، وأخرى أمارة، إلى أن تسلم بها نسمة من الطمأنينة. وفي مقام المفردين، تجلى الصفات، ووصفهم الحاضر الاستهتار، وفيه لوامع من تجليات الذات، وذكرهم الذي استهتروا به ذكر الذات، غير ذكر اللسان، وذكر القلب المحدود، المخصوص بصفة مخصوصة، وذكر مخصوص. لأنهم حيث استهتروا بالذكر لم تحوهم حدود الأسماء والصفات، ولم يسعهم غير أقطار ذكر الذات، فصار لهم طيران، في جَوٍّ فضاء القرب، في متسع غير محدود، متصل أزله بأبده، وأبده بأزله، فاحترقت أوزارهم وصفت أسرارهم وتكاملت أنوارهم، فطيرانهم وصف الباطن، وسيرهم وصف الظاهر، فطيرانهم وصف الأرواح، وسيرهم تقوية القلوب، وسلوكهم تهذيب النفوس، واجتهادهم أول الأمر وأساسه. فالطائر ساير، وسالك، ومجتهد، ومن أشار إلى شيء من الطير منخرم عليه قاعدة

الاجتهاد بتحقيق مباني الإسلام، فهو مدع كذاب، إلا أن يكون مفتناً تواب.
أمن طلبه بالعبودية لا يجده، ومن طلبه به يوشك أن يجده.

الـذكـر يمنعني والجـود يـطعمني والحق يمنـع عـن هـذا وعن ذاك
فَـلاَ وجـودٌ ولا ذِكـر أسر بـه أحيى فـؤادي إذا نـاديت إيـاكـا

تمت الرسالة بحمد الله وعونه قدس الله سر منشئها ونفعنا به.

الخاتمة

إن الـرحلة التي قضيناهـا ـ باحثـين ودارسـين ـ بـين صفحـات كتب التصوف والأخلاق. رحلة شاقة. اقتضت صبراً وجهداً.

ـ ولقد عرفنا: أن الاستجابة لدين الله تبـارك وتعالى. تضفي عـلى أصحابها. رباطاً. وحكمة، واستقراراً، ويقينـاً، وثباتـاً، وتوفيقـاً، وثباتـاً، ورشداً. بحيث يجدون لهذا جميعاً. أبر الآثار، وأوفى النتائج، في السلوك، والأخلاق، وأنماط الحياة.

ـ لقد حظي المستجيبون للسلوك الإسلامي، عبر الأجيال والعصور، ومن عكفـوا على وحي الله، بكـل الإيمـان واليقـين ـ حـظي هؤلاء بعـظيم النتائج، وباهر الآثار. لقد أثابهم الله، ومنحهم طمأنينة، وهدوءاً، وسكينة، ووقاراً.

ـ ومن واجب العبودية أن يعيش المرء في حجمه، وأن يشعر بمكانه. فهو مخلوق لله الخالق، وعبد لربـه العلي الأعـلى. وإنسان محـدود الطاقـات والمواهب، تحت سلطان إله قادر، وسعت قدرته، وعلمه، وحكمته، ولطفه، وقهره، وعظمته، كل شيء.

ـ إن التعاليم الإسلامية. قد اهتمت بالربط بين الدافـع والسلوك. فجعلت الصلة بينهما صلة عضوية. حتى إن تحقق أحدها دون تحقق الآخر. لا يعتبر شيئاً مذكوراً. ولذلك كانت أعلى مراتب الإيمان حصول كيفية من ذلـك الاعتقاد القلبي المـوافق للسان. ومـا يتبعه من العمـل مستوليـة على القلب. فيستتبع الجوارح، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات. حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني.

ـ تربية السالك على الشعور المستديم، بالحضور الإلهي في كل ما يأتيه من الأعمال. وذلك بالإحساس الداخلي. بأن كل إيتاء لفعل أو انتهاء عن فعل. إنما هو تحقيق قطعي للطاعة المطلقة لله تعالى..

ـ القيم الإسلامية السلوكية. تقوم على الحق، والعدل، والصدق. وهي تتقاسم القوى الإنسانية المختلفة: القلوب، والعقول، والجوارح. فتوجهها نحو سلوكية هادفة. ليست خالية، أو وهمية، بل إنسانية وعملية، تبلغ أقصى درجات الدقة في التحقيق. حينما تتمخض عبودية خالصة لله تعالى.

ـ إن أصول السلوك الإسلامي: الحق، والعدل، والصدق. تدعو السالكين إلى الوقاية الذاتية، والمتابعة الأمينة، والمحاسبة الدائبة، والمراجعة الدقيقة. لكل ما يصدر من الإنسان، في الخلوة والجلوة، والسر والعلن.. وبهذا يصبح السالك ويمسي. وللسلوك أثر في حياته، وتكوينه، وفي شخصه وذاته، وفي أخلاقه ومعرفته...

ـ إن طاعة الله وعبادته. تقوم بالتأصيل لجوهر الفطرة، ومتابعة بعثها لضمان استمرار حركتها، وسعيها إلى الله، في إطار ما تحتوي الطاعة، من منهج متكامل. الأمر الذي يضع بصماته على خلق السالك. ويطبع انعكاساته على سلوكه. فيكون له أعظم الآثار والنتائج. في مقام هذا الإنسان من ربه.

ـ إن البناء النفسي لا يعرف إلا في رحاب الحق ونهجه، وإن فضائل الذات لا توجد ولا ترقى إلا من خلال الممارسة العملية. لكبح جماح النفس، وتعديل غرائزها، وتقويم ميولها، وترويض رغائبها. وإن انضباط النفس لا يتوفر إلا من متابعة الإنسان لذاته، وسيطرته عليها، وحسن قيادته لها..

ـ السلوك تعبير عن إحساس نفسي، وشعور حي لدى الإنسان. الذي يدرك أن الله سبحانه وتعالى، مصدر الغنى والكمال والإفاضة، في هذا العالم. ولا شك أن هذا الشعور يقود إلى توجه النفس البشرية إلى مبدئها، الذي يهبها ما يوفر لها كمالها، ويحفظ وجودها، ويسد فقرها.

ـ النفس الإنسانية ذات الأبعاد المختلفة، والأعماق، والأغوار المعقدة

الغامضة، لا يمكن ملؤها بالحاجات المادية وحدها. وبذا تبقى الحاجة قائمة. ولهذا كان السلوك لله وسيلة لربط الإنسان بالله، والتوجه إليه.

ـ الوصول إلى معرفة الحق، في المنهج الصوفي قائم على سلوك معين. يبدأ بالإرادة الذاتية للفرد الذي يريد الوصول، مروراً بتقنية معينة، على مستوى الإرادة ، إلى أدب الحضرة الإلهية، حتى يصبح المريد مؤهلاً للتلقي.

ـ المريد من أراد السلوك، وطلب النتائج بمكابداته، ومجاهداته، ورياضاته. ووجد مشقة السفر والسلوك وقطع العلائق. ليفرغ المحل. واتقى قلبه شوائب الأفكار. والمراد من كان موضوع إرادة الحق. ولذلك تطلبه الأحوال..

ـ وسائل السلوك، تبرز أثر العبادة، والخلق، والسلوك، في حب الإنسان الخير. وهو ما يظهر جلياً، واضحاً على النفس من إيمان بالله، واستجابة له، واستقامة على هديه. إلى غير ذلك من أمور. تقود السالك إلى رحاب العبودية الحق لله. وتحلق به آفاق الطهر والهدى.

ـ لا بد لمن يسلك الطريق الحق من المجاهدة، حتى يفطم النفس عن العادات المألوفة، ويحملها على مخالفة الهوى، ومجاهدة النفس. ضرورة للاحتجاب عن النار، والقرب من الرحمة. والأعمال التي ندب الله إليها، وأمر بها. أكثرها يحتاج إلى مكابدة، ومعاناة. ولهذا لا يقدر عليها إلا أولئك الذين يملكون القدرة والإرادة للسيطرة على رغبات النفس وميولها.

ـ الرياضات والمجاهدات تكسب المريد الأحوال والمقامات.

ـ الزهادة والعبادة كل منهما سلوك لا يقوم إلا على درجة القلب من العقد، والإيمان، والنهوض إلى الله سبحانه وتعالى..

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إبراهيم: الشيخ محمد زكي إبراهيم.
أبجدية التصوف، ط. العشيرة المحمدية ١٤٠٣ هـ، القاهرة.
- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري.
مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ط. مكتبة النهضة.
- الأنصاري: الشيخ زكريا الأنصاري.
نتائج الأفكار القدسية شرح الرسالة القشيرية، ط. الأميرية، بولاق ١٢٩٠ هـ.
- الأهواني: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني.
القيم الروحية في الإسلام، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٣٨٢ هـ.
- أمين: الدكتور عثمان أمين.
الجوانية، ط. دار القلب، بيروت، ١٩٦٤ م.
- ابن الجوزي: الحافظ أبو الفرج عبدالرحمن بن أبي الحسن.
* تلبيس إبليس، ط. مكتبة نصير بمصر.
* صفوة الصفوة، ط. حيدرآباد، الهند، ١٣٥٥ هـ.
- ابن حجر: أبو الفضل أحمد علي الكشاني.
لسان الميزان، ط. حيدرآباد، ١٣٢٩ هـ.
- ابن خلدون: عبدالرحمن بن محمد.
المقدمة، ط. لجنة البيان العربي.

ـ ابن رجب: زين الدين أبي الفرج عبدالرحمٰن بن شهاب الدين.
اختيار الأولى في شرح حديث الملأ الأعلى، ط. المنيرية، مصر.
ـ ابن عجيبة: أحمد بن محمد بن عجيبة الحسن.
الفتوحات الإلهية، ط. عالم الفكر بمصر.
ـ ابن عربي: محمد بن علي الطائي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ.
الفتوحات المكية، ط. بيروت.
ـ ابن قيم الجوزية: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أبي أيوب بن سعد الزرعي المتوفى سنة ٧٥١ هـ.
* الروح، ط. نصير بالأزهر.
* مفتاح دار السعادة وشعور ولاية العلم والإرادة، ط. السعادة بالقاهرة.
ـ ابن كثير: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ.
تفسير القرآن العظيم، ط. كتاب الشعب بالقاهرة.
ـ ابن منظور: أبو الفضل محمد بن جلال الدين.
لسان العرب، ط. دار المعارف.
ـ أبو حفص: الشيخ أبو حفص عمر بن بدر الموصلي.
المغني، ط. الأزهر، ١٤٠٣ هـ.
ـ أبو الشيخ: أبو محمد عبدالله الأصبهاني.
أخلاق النبي وآدابه، ط. دار السعادة بمصر..
ـ أبو نعيم: الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني ٤٣٠ هـ.
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط. دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٧ هـ.
ـ أبو طالب المكي: محمد بن علي بن عطية المتوفى سنة ٣٨٦ هـ.
* علم القلوب، ط. مصر، ١٩٦٤ م.
* قوت القلوب، ط. دار صادر، بيروت.
ـ بركة: الدكتور عبدالفتاح بركة.

* الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، ط. مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١ م.
* في التصوف والأخلاق، نصوص ودراسات، ط. دار القلم، بيروت.
ـ التفتازاني: الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني.
ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ط. القاهرة، ١٩٥٨ م.
ـ جعفر: الدكتور محمد كمال جعفر.
التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، ط. دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠ م.
ـ الجيلاني: أبو صالح عبدالقادر بن موسى.
* الغنيمة لطالبي طريق الحق، ط. الحلبي، ١٣٧٥ هـ.
* فتوح الغيب، ط. الحلبي، ١٣٩٢ هـ.
ـ الجيلي: العارف بالله عبدالكريم بن إبراهيم الجيلي.
مراتب الوجود، ط. مكتبة الجندي، بمصر.
ـ الحكيم الترمذي: أبو عبدالله محمد بن علي المتوفى سنة ٣٢٠ هـ.
* الأكياس والمغترين، تحقيق: الدكتور أحمد السايح، والدكتور السيد الجميلي.
* منازل العباد من العبادة، تحقيق: الدكتور أحمد السايح.
* بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق: الدكتور نقولا هير.
* ختم الأولياء، تحقيق: الدكتور عثمان إسماعيل.
* علم الأولياء، تحقيق: الدكتور سامي نصر لطف.
* غور الأمور، مخطوط.
* نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي، والدكتور أحمد السايح.
ـ الحكيم: الدكتورة سعاد الحكيم.
المعجم الصوفي، ط. المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٤٠١ هـ.
ـ حلمي: الدكتور محمد مصطفى حلمي.
الحياة الروحية في الإسلام، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ م.

ـ الخراز: أبو سعيد.
الطريق إلى الله أو كتاب الصدق، ط. دار الكتب الحديثة، ١٩٧٥ م.
ـ الخطيب: الأستاذ عبدالكريم الخطيب.
نشأة التصوف، ط. مؤسسة الشرق للطباعة، ١٣٨٠ هـ.
ـ الدباغ: عبدالعزيز الدباغ.
الإبريز، ط. محمد علي صبيح.
ـ دنيا: الدكتور سليمان دنيا.
مفهوم التصوف، ط. مؤسسة الشرق للطباعة، ١٩٨٠ م.
ـ ذكرى: الدكتور أبو بكر ذكرى.
تاريخ النظريات الأخلاقية، ط. مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٧٨ هـ.
ـ السايح: الدكتور أحمد عبدالرحيم السايح.
* السلوك عند الحكيم الترمذي، ط. دار السلام بالقاهرة.
* الفضيلة والفضائل في الإسلام، ط. مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.
* هذا هو الإسلام، ط. دار الثقافة بالدوحة.
* عباس محمود العقاد فيلسوفاً، رسالة ماجستير، ١٩٨٠ م.
ـ السراج: أبو نصر عبدالله بن علي الطوسي ٣٧٨ هـ.
اللمع، ط. مصر، ١٩٦٠ م.
ـ سعد: الدكتور محمود سعد.
التصوف في تراث ابن تيمية، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤ م.
ـ السكندري: ابن عطاء السكندري.
* تاج العروس على هامش التنوير، ط. القاهرة.
* شرح الشيخ الرندي على الحكم، ط. البابي الحلبي، ١٣٥٨ هـ.
ـ السلمي: أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين بن موسى ٤١٢ هـ.
* طبقات الصوفية، ط. القاهرة.
ـ السهروردي: شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبدالله ٦٣٢ هـ.
عوارف المعارف، ط. مصر ١٩٣٩ م.

- الشاذلي: الدكتور الشاذلي.
مدى انطباق الأفكار الصوفية على الكتاب والسنة، رسالة دكتوراه بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة.
- شرف: الدكتور محمد جلال شرف.
أعلام التصوف في الإسلام، ط. دار الجامعات المصرية بالاسكندرية، ١٩٧٦ م.
- الشرقاوي: الدكتور حسن محمد الشرقاوي.
* ألفاظ الصوفية ومعانيها، ط. دار المعرفة بالإسكندرية.
* نحو علم نفس إسلامي، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الشعراني: أبو المواهب عبدالوهاب بن أحمد بن علي ٩٧٣ هـ.
* الطبقات الكبرى، ط. مصر، ١٩٢٥ م.
* تنبيه المغترين، ط. دار إحياء الكتب العربية.
* لطائف المنن والأخلاق، ط. عالم الفكر بمصر.
- صبحي: الدكتور أحمد محمود صبحي.
التصوف إيجابياته وسلبياته، ط. عالم الفكر، الكويت.
- صقر: الأستاذ حامد صقر.
نور التحقيق، ط. دار التأليف بمصر، ١٣٦٩ هـ.
- صليبا: الدكتور جميل صليبا.
المعجم الصوفي، ط. دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧ م.
- طاش كبرى زاده: حسام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل ٩٦٢ هـ.
مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ط. الاستقلال الكبرى بمصر.
- العروسي: مصطفى بن محمد الصغير.
إنتاج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، ط. بولاق، ١٢٩٠ هـ.
- عبدالرازق: الدكتور مصطفى عبدالرزاق ولوي ماسينون.
الإسلام والتصوف، ط. دار الشعب، ١٩٧٩ م.

- عفيفي: الدكتور أبو العلا عفيفي.
الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، ط. عيسى البابي الحلبي، ١٣٦٤ هـ.
- العوا: الأستاذ عادل العوا.
المذاهب الأخلاقية، ط. بيروت.
- عياد: الأستاذ أحمد توفيق عياد.
التصوف الإسلامي، ط. الإنجلو المصرية، ١٩٧٠ م.
- عيسى: الأستاذ عبدالقادر عيسى.
حقائق عن التصوف، ط. مطبعة البلاغة، حلب، ١٣٩٠ هـ.
- الغزالي: محمد بن محمد الغزالي.
* ثلاث رسائل في المعرفة، تحقيق: الدكتور محمود حمدي زقزوق.
* القسطاس المستقيم.
* المنقذ من الضلال.
* منهاج العابدين.
- غلاب: الدكتور محمد غلاب.
التنسك الإسلامي، ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- غنى: الدكتور قاسم غنى.
تاريخ التصوف في الإسلام، ط. النهضة المصرية، ١٩٧٠ م.
- فرغل: الدكتور يحيى هاشم فرغل.
أصول التصوف في الإسلام، ط. الجيلاوي، ١٤٠٤ هـ.
- القاشاني: عبدالقادر القاشاني.
شرح نصوص الحكم، ط. عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٦ هـ.
- القشيري: أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن. توفي سنة ٤٦٥ هـ.
الرسالة القشيرية، ط. القاهرة.
- قميحة: الدكتور جابر قميحة.
المدخل إلى القيم الإسلامية، ط. دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٤ هـ.

ـ القيسي: أحمد ناجي القيسي.
كتاب فريد الدين العطار النيسابوري ومنطق الطير، ط. جامعة بغداد ١٣٨٨ هـ.
ـ الكلاباذي: أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري ٣٨٠ هـ.
التعرف لمذهب أهل التصوف، ط. مصر، ١٩٦٠ م.
ـ مبارك: الدكتور زكي مبارك.
التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط. المكتبة العصرية، بيروت.
ـ المحاسبي: أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي ٢٤٣ هـ.
العقل وفهم القرآن، ط. دار الكندي، بيروت، ١٩٧١ م.
ـ محمود: الدكتور عبدالحليم محمود.
* المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلي، ط. دار الكتب الحديثة.
* فلسفة ابن طفيل، ط. الأنجلو المصرية.
* الفيلسوف المسلم، ط. الأنجلو المصرية.
ـ مصطفى: الدكتور محمد مصطفى.
* الرمزية عند محيي الدين بن عربي رسالة دكتوراه بمكتبة الدكتور محمد مصطفى».
* علم التصوف، ط. السعادة بمصر، ١٤٠٣ هـ.
ـ المنوفي: السيد محمود أبو الفضل المنوفي.
* التمكين في شرح منازل السائرين، ط. دار نهضة مصر، ١٩٦٩ م.
* جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، ط. الحلبي بالقاهرة، ١٩٦٧ م.
ـ المناعي: الدكتورة عائشة يوسف المناعي.
أبو حفص عمر السهروردي حياته وتصوفه، رسالة ماجستير مكتبة كلية الدراسات الإسلامية «بنات» جامعة الأزهر.
ـ النجار: الدكتور عامر النجار.
التصوف النفسي، ط. دار المعارف بمصر، ١٤٠٥ هـ.
ـ النجار: الدكتور عبدالمجيد النجار.
العقل والسلوك في البنية الإسلامية، ط. تونس.

- الهجويري: علي بن عثمان الجلابي الغزنـوي ٤٦٩ هـ.
كشف المحجوب، ط. القاهرة وبيروت.
- الهروي: أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري.
منازل السائرين إلى الله عز شأنه، ط. الحلبي، ١٣٨١ هـ.
- اليافعي: أبوعبدالله اليافعي.
نشر المحاسن الغالية، ط. الحلبي.

الفهرس

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية
٣٠١ لعام ١٩٩١